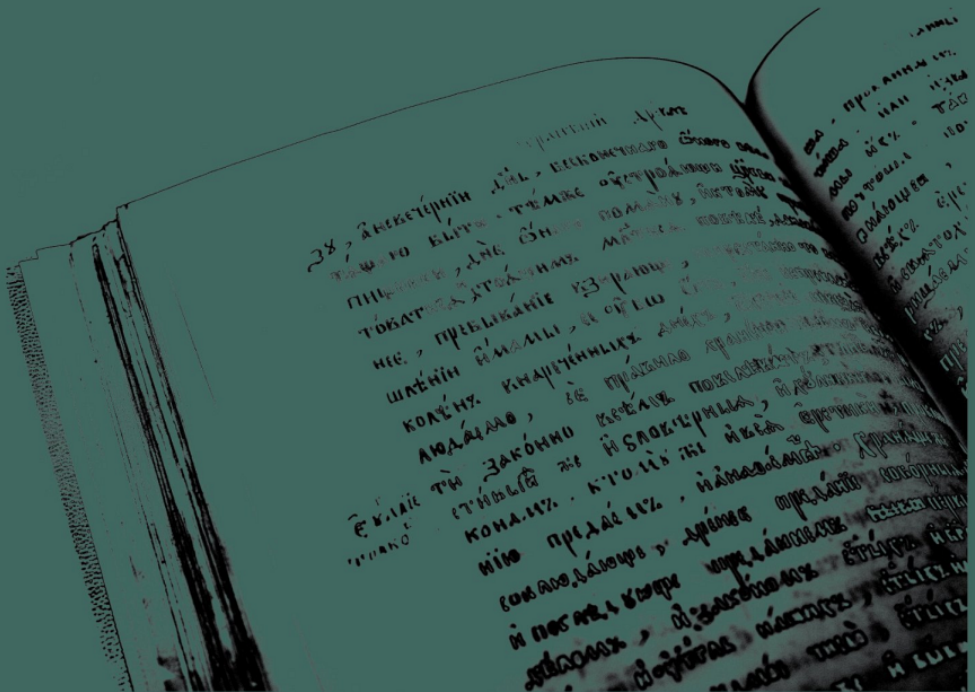


The Divine Father

Religious and Philosophical
Concepts of Divine Parenthood
in Antiquity

*edited by Felix Albrecht and
Reinhard Feldmeier*



VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

The Divine Father

Themes in Biblical Narrative Jewish and Christian Traditions

Editorial Board

George H. van Kooten

Robert A. Kugler

Loren T. Stuckenbruck

Advisory Board

Reinhard Feldmeier

Judith Lieu

Florentino García Martínez

Hindy Najman

Martti Nissinen

Ed Noort

VOLUME 18

The titles published in this series are listed at brill.com/tbn

The Divine Father

Religious and Philosophical Concepts
of Divine Parenthood in Antiquity

Edited by

Felix Albrecht and Reinhard Feldmeier



BRILL

LEIDEN • BOSTON

2014

Cover illustration: Cod. Albrechtinus Slav. 1, p. 152 s.

This publication has been typeset in the multilingual “Brill” typeface. With over 5,100 characters covering Latin, IPA, Greek, and Cyrillic, this typeface is especially suitable for use in the humanities. For more information, please see www.brill.com/brill-typeface.

ISSN 1388-3909

ISBN 978-90-04-25625-5 (hardback)

ISBN 978-90-04-26477-9 (e-book)

Copyright 2014 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Global Oriental and Hotei Publishing.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.

Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper.

CONTENTS

Introduction	1
<i>Reinhard Feldmeier</i>	

PART ONE

PAGAN RELIGIONS

Father of the Fathers, Mother of the Mothers. God as Father (and Mother) in Ancient Egypt	19
<i>Alexandra von Lieven</i>	
„Vater Zeus“ im griechischen Epos	37
<i>Heinz-Günther Nesselrath</i>	
Gott als Vater und Schöpfer. Zur Rezeption von <i>Timaios</i> 28c3–5 bei einigen Platonikern	57
<i>Franco Ferrari</i>	

PART TWO

HEBREW BIBLE AND ANCIENT JUDAISM

The “Father” of the Old Testament and Its History	73
<i>Hermann Spieckermann</i>	
Divine Sonship in the Book of <i>Jubilees</i>	85
<i>Jacques van Ruiten</i>	
God as Father in Texts from Qumran	107
<i>Lutz Doering</i>	
God as Father in the Pentateuchal Targumim	137
<i>Robert Hayward</i>	
„Vater Gott und seine Kinder und Frauen“	165
<i>Beatrice Wyss</i>	
God the Father in Flavius Josephus	181
<i>Mladen Popović</i>	

PART THREE

NEW TESTAMENT

„Vater . . .“. Zur Bedeutung der Anrede Gottes als Vater in den Gebeten der Jesusüberlieferung	201
<i>Florian Wilk</i>	
Is God the Father of Jews only, or also of Gentiles? The Peculiar Shape of Paul's "Universalism"	233
<i>Ross Wagner</i>	
Kyrios Christos und Gottvater. Christi Herrschaft und Gottes Vaterschaft im Philipperhymnus	255
<i>Reinhard Feldmeier</i>	
<i>Dominus Deus, Pater Omnipotens</i> . Die göttlichen Verheißungen von 2Kor 6,16–18	277
<i>Felix Albrecht</i>	
The Divine Father of the Universe from the Presocratics to Celsus: The Graeco-Roman Background to the "Father of All" in Paul's Letter to the Ephesians	293
<i>George H. van Kooten</i>	
God the Father and Other Parents in the New Testament	325
<i>Jane Heath</i>	

PART FOUR

LATE ANTIQUITY

The Divine Father in the <i>Gospel of Truth</i> (NHC I,3): God as <i>causa efficiens</i> and <i>causa finalis</i>	345
<i>Lautaro Roig Lanzillotta</i>	
Gott als Vater bei Plotin und Porphyrios	369
<i>Ilinca Tanaseanu-Döbler</i>	
Index of Ancient Sources	397
Index of Subjects	425
Index of Ancient Names	428
Index of Modern Names	432
Index of Places	434

INTRODUCTION

Reinhard Feldmeier

*Seid umschlungen, Millionen!
Diesen Kuß der ganzen Welt!
Brüder—überm Sternenzelt
muss ein lieber Vater wohnen!*¹

When Friedrich Schiller in his *Ode to Joy* virtually postulates the existence of a “loving Father above the tent of stars,” he can do so because talk of the divine Father is an idea that still remains plausible even in an Enlightenment religiosity that is emancipating itself from the traditions of Christianity. Not the least reason for this is that the designation of a deity as father (or mother) is what we might call a basic religious phenomenon that is not in the least restricted to the biblical tradition. On the contrary, from a biblical perspective, the designation (and still more, the address) of God as “Father” is an idea that was received at a relatively late date into the Old Testament; its provenance was in other religions in which it had existed much earlier on,² and it continued in use in the pagan sphere. It is thus only logical that the first main section of the present volume, which brings together the proceedings of a conference with the same name, held in Göttingen in September, 2011, is devoted to the “father” in the pagan religions, and that the final principal section documents the continuing possibility of a non-biblical talk of the divine father.

The first essay, by the Egyptologist Alexandra von Lieven, already demonstrates in an impressive manner the various aspects that can be linked to talk of a divine father or of divine parenthood: “Father of Fathers, Mother of Mothers, God as Father (and Mother) in Ancient Egypt.” The Ancient Egyptian theology was arguably the “donor culture” for the Old Testament (and thereby indirectly for Christianity too) when the Old Testament theology received the idea of a divine father.³ The concept of the divine father and/or mother was always important in ancient Egypt, on

¹ Friedrich Schiller, *Ode an die Freude*. [English translation: “Be embraced, you millions! / This kiss is for the entire world! / Brothers, above the tent of stars / a loving father must dwell.”]

² See Spieckermann’s essay.

³ See Spieckermann.

three different levels. The first level is the idea of creation. The origin of the cosmos is envisaged as a divine act of generating, with predominantly masculine and sexual connotations. This involves more than a bringing into existence (the *creatio prima*). Since the act of generating is linked in the inscriptions, and above all in the hymns, with the description of the loving care of the God who is praised as father and mother for humanity as well as for animals, the divine parenthood also determines the conception of a caring *creatio continua*. A second decisive aspect of the divine parenthood is its importance for the Egyptian royal ideology. It is possible that the designation of the Pharaoh as “son of Ré” (customary from the Fifth Dynasty onwards) originally served usurpers as a religious-political legitimization of their rule; but from that time on, it became an essential component of the royal titles, and later rulers, including Alexander and the Ptolemies down to the Roman emperors, were unwilling to renounce its use. A third aspect is that of deities as parents of deified human beings. Little attention has been paid hitherto to this divine childhood of non-royal individuals, although it was much more widespread than is usually supposed. In the Late and Greco-Roman periods, for which the surviving documentation is particularly rich, it is so frequent that one must assume that almost every village had its own pagan “local saint.” Although details changed in the course of the three millennia, many basic ideas about divine parenthood remained valid and structured the mythology, and thus the hierarchy, of the countless gods of the traditional religion. It also provided a means to connect all humanity, and the Egyptian state in the person of its king in particular, to the gods.

In his essay on “‘Vater Zeus’ im griechischen Epos” (“‘Father Zeus’ in Greek epic”), Heinz-Günther Nesselrath begins with the observation that the common designation of Zeus in Homer as “father both of human beings and of gods” is not literally correct. Only some of the gods are begotten by the “father of the gods,” and “Father Zeus” plays no decisive role in the creation of human beings in any of the common mythical versions. This means that the epithet “father” must express some other quality of Zeus, and this comes to light when one is not content to dismiss the syntagm “father both of human beings and of gods” as merely “formulaic,” but analyzes its use in each specific context. A review of the eleven occurrences of this syntagm in the *Iliad* shows that in four passages the exalted stature of Zeus vis-à-vis all the other gods is emphasized, while two other passages emphasize his clear distance from them. Four passages portray Zeus as the one who directs what happens, and this also explains the three passages in which Zeus yields to the view of other gods, because he shelves

his personal preferences in favor of the larger context of the sequence of events. Zeus is addressed as “Father” twenty-four times in the *Iliad*. Only two of these occurrences are addresses by children whom he has begotten; mostly, they are by people who bring their petitions and wishes, their laments and complaints to Zeus, using this title as an appeal to him do to his duty as the head of the family (so to speak). In a similar way, Plato and Aristotle will subsequently draw on the idea of “father” to characterize a “patriarchal” understanding of governance. Zeus is more rarely called “father” in later epic poetry, as we see already in the *Odyssey*, which calls Zeus “father” in the same way as the *Iliad*, but employs the formula “father both of human beings and of gods” only three times, and addresses Zeus as “father” only thirteen times. In Hesiod, Zeus as father in a metaphorical sense is less present than in Homer. Above all, the meaning of the phrase “father both of human beings and of gods” has shifted, to emphasize more strongly the aspect of power and superiority. There is little that is new in the use of the phrase “Father Zeus” in other epic poems in the archaic and classical periods; this keeps to the lines laid down by earlier poets. Zeus’ fatherhood then acquires a new meaning above all in Stoicism, which posits a close relationship between the world, and the human being in particular, to “Father Zeus” and thus continues, much more strongly than the epic poetry, the Homeric idea of the “father both of human beings and of gods.”

The third essay in the first main section, by Franco Ferrari, concerns the philosophical reception of the idea of God as father: “Gott als Vater und Schöpfer: Zur Rezeption von *Timaios* 28c3–5 bei einigen Platonikern” (“God as father and creator: On the reception of *Timaeus* 28c3–5 by some Platonists”). As the title makes clear, this essay looks at a celebrated passage in the *Timaeus*: “It is a difficult task to track down the creator and father of this universe, and it is impossible to present him to everyone, once one has found him.” A long history of reception from Cicero onwards has received this passage as a Platonic *dictum probans* for a negative theology, but Ferrari demonstrates that all Plato is saying here is that it is not possible to make known to all human persons the being of the father and creator. Much less attention has been paid to the meaning of the first part of this sentence, and Ferrari shows its importance in the genesis of the ontological and theological hierarchies of the Platonists in the first centuries of the imperial period. Some of these writers interpret the passage as speaking of two deities, as if Plato were drawing a distinction between a completely transcendent father and a second demiurge who was responsible for the world. Indeed, Numenius can present the relationship between

the first and the second gods as that between father and son. Plutarch interprets the duality in a completely different way, as two distinct creative activities by one and the same deity. When Plutarch ascribes these aspects of “father” and “creator” to the deity (and not, like the Platonic pre-text, to the general cause of the world), this also entails a theologization of ontology. At the same time, Plutarch distinguishes *genesis* (origin) and *gennêsis* (birth) with regard to the divine activity. That which exists is “cosmos” only because God has given matter a share in his divinity and his aliveness, that is to say, in his own being. This is why God is not only the one who, as creator, has formed the universe, thereby imposing order and measure on a reality that lacked order. He is also the father who has given the world-soul a share in his reason, so that the cosmos is not only a work of God, but also a part of him.

Hermann Spieckermann’s essay on the Father in the Old Testament is the first contribution to take up the biblical tradition. He begins by looking at the religious context and explains the striking fact that the Old Testament, which confessed the sovereignty of its own God, initially did not receive the language of “Father” that was widespread in the religions of the world in which it lived. The exception was the Egyptian royal ideology: the relationship between divine sovereignty (Amun) and the royal participation in the divine power (Pharaoh) was so convincing that the Jerusalemite royal theology adapted the modified Egyptian father-son paradigm to define Yahweh’s relationship to the king of the Davidic dynasty. The dominant theological intention is to locate the king as close to God as possible, without however suggesting the deification of the king. The Babylonian conquest of Jerusalem brought a decisive turning point. Ps 89 shows how God’s promise that he will be a father to the king is initially turned against God as the “deception of David,” before the father-son relationship is taken up anew in a positive manner in the context of the prophetic promises. This reaches its zenith in Isa 63:7–64:11, which is structured as a bitter accusation that expresses the suffering people’s anticipation of deliverance and redemption by the Father God—who is called “our Father.” It is here that Yahweh receives the names “our Father” and “our redeemer” for the first time. God must become entirely new, beyond the hiddenness into which he has withdrawn. This plays a determinative role henceforward in the understanding of God in Ancient Judaism. One gains the impression that the Judaism that was dispersed throughout the world around the turn of the third and second centuries had a growing awareness that God’s power to discipline and to show mercy could be understood as an expression of his paternal nature.

One prominent example of the further development of the biblical literature in Ancient Judaism, originally in Hebrew, is the Book of Jubilees, which Jacques van Ruiten's essay investigates: "Divine Sonship in the Book of Jubilees." The whole book is presented as a revelation given to Moses on Mount Sinai. Its emphasis is on the retelling of the past for the instruction of his contemporaries. The first reference to divine sonship, where the children of Israel are called "the children of the living God" (Jub 1.25), comes in a dialogue between God and Moses, where God predicts how he will be vindicated by future events. When Moses pleads with God not to let his people fall into sin, God refuses to defer the exile. First, Israel must recognize its sins and return to him; only then will he create a new spirit for his people. The relationship that God establishes here is a father-child bond that expresses God's love for Israel (1.25e) and hence can never be broken. The divine sonship is also expressed in the image of Jacob as God's firstborn in Jub 2.20. This is part of a halachic addition to the rewriting of the first week of creation. The term "firstborn" reflects Israel's position vis-à-vis all other peoples: Israel has been chosen out of all the nations. In Jubilees, this status as firstborn is connected with sanctification for God: God has sanctified Israel for himself. God loves his son, but he also demands obedience. The second time that Jacob (= Israel) is called God's firstborn son is in Jub 19.29, part of an addition to the Genesis text that follows the report of the birth of Jacob and Esau, and precedes Abraham's farewell testimony to all his children. In Abraham's address to Jacob, he explains the purpose of his election: "May the Lord God become your father and you his firstborn son and people for all time." The election of Israel means that the Lord has adopted him for himself, and Israel—in contrast to all the nations—has now a very special and privileged position in relation to Yahweh.

This is followed by Lutz Doering's essay on "God as Father in Texts from Qumran." In contradiction of the negative verdict by Joachim Jeremias that there is no evidence before Jesus that "my Father" was used as a personal address to God, new texts in Qumran Cave 4 provide two instances of the direct address of God as "my Father." Hitherto, there has been no comprehensive study of all the available evidence from Qumran about God as Father. In order to achieve this, Doering begins by investigating the comparisons of God to a father, then the adoption formulae, thirdly the statements of identification, and finally the direct invocation in prayer. In the texts where God is compared to a father, this expresses his paternal love and his sustaining care, but in one fragment God's mercy may also be combined with his pedagogical guidance. The idea of Israel's

adoption as God's firstborn son is found in the Book of Jubilees and in other texts that speak of the separation of Israel from among the nations. This is connected with the obligation to adhere to God's commandments and to put them into practice; and this is combined in part with the motif of God's chastising pedagogy or his rule over the people. But we also find the idea of the divine adoption of an individual messianic figure and the idea of rescue from enemies. In a few passages in the Scrolls, God is identified as "father," in the second or third person. It is noteworthy that, in a famous passage in the *Hodayot*, God's fatherhood is clearly restricted to one particular group, most likely, to the members of the *yahad*. It is only over them that God rejoices "like" a young mother over her nursing child, while in regard to all his other creatures, God is compared only to a foster father. God is a father only for the pious, and this means that they have the advantages of his guidance, his pedagogy, and his forgiveness. The two above-mentioned invocations of God as "my father" occur in prayers of petition and thanksgiving (4Q372 1 16: "My father and my God"; 4Q460 9 i 6: "My father and my Lord"). All in all, however, the use of "father" for God is sparsely attested in the Qumran texts, where God's fatherhood is not a major theme.

In his essay on "God as Father in the Pentateuchal Targum," Robert Hayward objects to Jeremias' statement that the Aramaic Targumim provide only limited information that is relevant to his researches. Hayward maintains that these Targumim present unusual features that have been somewhat neglected by researchers in the past. The only direct reference to God's fatherhood in the Pentateuch of the Hebrew Bible is at Deut 32:6–18. Here, however, only the Fragmentary Targum goes beyond the Hebrew pre-text, by turning the question: "Is he not your father?" into an affirmation. On the other hand, the Aramaic Targumim insert the title "father" to describe or address God into twelve verses where the word is not present in the Hebrew base text. Most of these occurrences are in the Fragment Targumim; Neophiti and Pseudo-Jonathan each use this designation only three times, and it is virtually absent from Targum Onkelos. This restriction is paralleled by the infrequency of the title "father" for God in the Mishnah, the Tosefta, and the Tannaic Midrashim. Seven of these twelve Targumic verses are concerned with prayer or liturgical matters—either prayer of thanksgiving and praise, or petitionary prayer in time of danger and distress. Mostly, it is God as the creator and, with special emphasis, as the provider of rich foods and sustenance for his people, who is called "father." By way of contrast, prayer is associated with the description of God as "father" much more prominently in texts from the Second

Temple period than in early rabbinic texts. Hayward also speaks (though with reluctance) of a “mystical element” in some Targumic texts, which show an interest in a harmonious relationship between earthly realms and the world to come.

With Beatrice Wyss’ essay on “Vater Gott und seine Kinder und Frauen” (“Father God and his children and wives”), we turn to an area that intentionally unites the world of the Hellenistic and philosophical idea of God with the biblical and Early Jewish idea of God—worlds that were separate in the earlier contributions to this book—namely, the philosophy of religion of the Jew Philo of Alexandria. As we have seen, the designation of God as “father” was rather marginal in the Jewish texts studied so far; in Philo, however, it is very common, alongside *theos* and *kurios*, and occurs in almost all his works. Philo relates this designation to varied themes, such as cosmology, anthropology, and psychology. The allegorical exposition of the father-child relationship displays a great variety: the “son of God” can be the soul that learns by itself and the character that is integrated into the order established by God, but also the Logos and the cosmos; the intellectually perceptible cosmos can be called the elder son, and the sensuously perceptible cosmos the younger son. But daughters too can be related to this divine Father, such as Sarah, who can personify virtue or wisdom, or feminine abstract nouns such as “beautiful thoughts,” “a perfect character,” or “every virtue.” It is striking here that the same reality (for example, wisdom, the soul, or virtue) can be interpreted in one passage as a daughter, and in another as a consort (and hence also as a mother). But the realities that are interpreted as daughter, son, or consort never move up into the rank of a deity; and this means that, despite all the borrowings of mythical motifs from the surrounding pagan religions (which are sometimes disconcerting, in view of the biblical God), the Jewish imprint remains decisive in Philo’s allegorical exposition.

Mladen Popović’s essay looks at the second great Hellenistic Jewish writer of the first century of the Common Era: “God the Father in Flavius Josephus.” In the few overviews of the references to God as “father” in Early Jewish literature, Josephus is mentioned only briefly—or not at all. The essay begins with an exegesis of the seven passages in which Josephus calls God “father.” In *Ant.* 1.20, he says that before Moses prescribes laws, he emphasizes the importance of understanding the nature of God as “the Father and Lord of all.” This presentation of God as the father of all people (see also *Ant.* 4.262, where God is called the father of the whole human race) is concomitant with his opinion that all human beings ought to participate in God’s virtue. The second passage, in *Ant.* 1.230 (the sacrifice of

Isaac), calls God the father of all, as the origin of life. In *Ant.* 2.152, Judah, in his speech before Joseph, invokes the fatherhood of God as an example to be followed by Joseph. In *Ant.* 5.93, God is characterized as “Father and master” (cf. 1.20), but this time (in the context of the promise of the land) not as the father of all, but as the father of the Hebrew nation. Josephus thus also emphasizes God’s relationship with the Jewish people, who are the object of his care. At *Ant.* 7.380, we find a remarkable reworking of 1 Chron 22:10, where the meaning of these father-son passages shifts from the potential in the Hebrew Bible and the Septuagint for a messianic interpretation to a more comparative sense in Josephus, probably as a reaction to the use made of this promise in the Jewish revolt. Instead, David praises God as “the father and origin of all,” which Popović interprets as an indirect attestation in Greek of “father” as a personal term of address of God in Early Judaism. In *Bell.* 3.375, Josephus seems to understand God’s fatherhood in terms of a patron-client relationship. He can see God as the father of the Hebrew nation, but this epithet is used more frequently in a universal sense. According to Popović, the reference to “father” does not *per se* indicate Greek influence; but the designation of God as the father of all matches Stoic references to Zeus as the father of all. Thus, when, he calls God “father,” Josephus is combining tenets from Greek philosophy and Jewish tradition. But there are also some references to the Roman patron-client relationship, which are all the more interesting in view of the fact that the *pater patriae* ideology appears to have flourished for one last time under Vespasian.

Florian Wilk begins the series of New Testament studies with his essay “Vater . . .’. Zur Bedeutung der Anrede Gottes als Vater in den Gebeten der Jesusüberlieferung” (“Father . . .’. The significance of the address of God as Father in the prayers of the Jesus tradition”). Taking his starting point in the studies by Joachim Jeremias, who argued that the address of God as “Abba” played a decisive role in determining Jesus’ self-consciousness, Wilk asks whether the variety of contexts in which this address is used allow us to derive from the texts a clear and unambiguously outlined idea of God as father. Wilk begins with an overview of surviving prayers from Judaism until ca. 100 CE that show that the predicate “father” is used there in several passages and in various ways, serving to confirm or to affirm the relation between the person(s) who pray and God, a relation established by God himself. This intention, which we have formulated here in general terms, can be concretized in many different ways, not only as an appeal to God’s faithfulness, but to encourage the person who prays to give glory to God. Against this background, three central prayers of Jesus are studied:

his prayer in Gethsemane (Mk 14:32–34 parr.), the cry of exultation (Matt 11:25ff. par. Lk 10:21f.), and the Lord's Prayer (Matt 6:9–13 par. Lk 11:2–4). The double address of God as *Abba ho Patēr* points to the two sides of God's fatherhood: the one who prays can expect help from God, but at the same time, he knows that he is obligated to do God's will. With his address to God at Mk 14:36, therefore, Jesus appeals to God's saving power and at the same time emphasizes his willingness to obey. In his cry of exultation, Jesus praises the "Father, Lord of heaven and of earth" because the mercy of God, which has its origin in the divine decision, is being realized for the "mere children" in Israel through the event that God has made possible; and this is accompanied by the judgment pronounced on the "wise." What Jesus here reveals to the "mere children" is the knowledge of God as the Father of Jesus, and of Jesus as the Son of God. When one reads the address of God as "Father" in the Lord's Prayer in the context of the following petitions, it can be seen to have a three-fold intention: it is an expression of trust in God's help and loving care, but it also appeals to God to show himself a Father of those who pray, and implies the obligation to live in accordance with the ordering that is laid down by the divine Father. Much of this is already found in Jewish prayers; it is only the consistent orientation to God's eschatological saving deed that is a specific characteristic of the prayers to God as Father that are transmitted within the Jesus tradition. This essay also contains an appendix presenting evidence from the Old Testament and Judaism in antiquity of speaking to or about God as Father.

Ross Wagner proposes a critical re-reading of customary interpretative patterns in the exegesis of Paul in his essay "Is God the Father of Jews only or also of Gentiles? The Peculiar Shape of Paul's 'Universalism'." Against the tendentious portrayal of Paul as the herald of a universal message of salvation—a universalism which, according to F. Chr. Baur, has its origin in Paul's conception of God as universal Father—Wagner stresses the striking particularisms that characterize Paul's discourse about the fatherhood of God, by locating Paul firmly in his context as a diaspora Jew in the first century of the Common Era. In comparison with diaspora Jews such as Philo and Josephus, Paul reveals in his Letters few signs of the inclusive spirit that animates his fellow diaspora Jews when they speak of the divine Father. While he calls God the creator of all things and the impartial judge of all peoples, and agrees with his Jewish contemporaries that the one God is the God of Gentiles as well as of Jews, the apostle never speaks of the universal fatherhood of God. He remains consistently particularistic. The opening words of the Letter to the Galatians (1:1) already make it clear that

for Paul, it is God's relationship to Jesus that determines what it means to call God "Father." But Gal 1:3 also makes it clear that in relation to God as "our Father," the believers are now members of one family in God. When Paul goes on to claim in Gal 3 that even the Gentiles now become children of Abraham, we must not forget that it is only through faith in Christ that the nations can share in Abraham's blessing. In their union with the Messiah, both Jews and Gentiles become not only offspring of Abraham, but also "sons of God." The indwelling Spirit, crying out from their innermost being: "Abba Father!", mediates to those who follow Christ the conviction that God is indeed their Father too (Gal 4:6). The filial relationship to the divine Father is thus a participation in the sonship of Christ. But this adoption by the Spirit also implies the obligation to "walk by the Spirit," to "be led by the Spirit," to "live by the Spirit" (Gal 5:16.18.25). Wagner shows that the results of his investigation of Galatians applies to the other Pauline Letters as well: (1) God's identity as Father is inseparable from the narrative of God's saving deeds in Jesus Christ; (2) Paul situates the relationship of the Father to his sons and daughters within the unfolding story of God's covenant with Israel; (3) Paul attributes trust in God as Father to the working of God's Spirit in the believer's heart; (4) adoption brings God's children into a new relationship with one another; (5) the "universal" community of Jews and Gentiles bears the impress of the "particular" pattern of life that is incarnate in the Messiah; (6) Paul's conception of the fatherhood of God retains an eschatological horizon. This leads Wagner to speak of Paul's "particularistic universalism."

In his essay "Kyrios Christos und Gottvater. Christi Herrschaft und Gottes Vaterschaft im Philipperhymnus" ("Kyrios Christos and God the Father. The lordship of Christ and the fatherhood of God in the hymn in Philippians"), Reinhard Feldmeier begins by contrasting the frequency of the address of God as "Father" in the New Testament with the reserve shown by the Old Testament with regard to the use of the metaphor of father for God. He interprets the latter, against the background of the surrounding religious environment with its father gods, as a theological decision to express the fundamental distinction between creator and creature, and thus to affirm that God is not subject to human control. This reserve still influences the New Testament writings to some extent. We see from a comparison of Paul with the Gospels, on the one hand, and of the Gospels among themselves, on the other hand, that talk of God as Father only gradually takes on the central significance that it subsequently has in the Christian tradition. In all the important New Testament witnesses, the fatherhood of God is mediated christologically. The hymn in Philippians

demonstrates the revolutionary significance of this “change of name.” This hymn about Christ, which may be pre-Pauline, is usually interpreted from a christological and/or paraenetic perspective; up to now, it has not been expounded in view of its understanding of God. This is all the more astonishing when we reflect that the elevation of Christ to be the “Most High” through the bestowal of the “name above every name,” as described in the hymn, which includes the handing over of God’s supreme power over the entire cosmos to the “Kyrios Jesus Christ,” is possible only because the one who hitherto bore this name and was the only Lord over heaven and earth has given all this to another—to the one who was crucified. This, however, does not deprive God of glory. On the contrary, all this takes place “to the glory of God [as] the Father,” as the final words of the hymn underline. The biblical God shows that he is Father precisely by giving a share in that which is most truly his own, his name and his lordship—indeed, by handing these over. The hymn concentrates on Christology, but since the believers are configured to the image of Christ, as Paul writes a little later on (Phil 3:21), the soteriological aspect is already implicitly hinted at: that is to say, the promised share in the glory of God. Galatians and Romans express this soteriological dimension of the divine fatherhood by means of the metaphor of adoption and of the inheritance that is linked to being a child of God. At the same time, being a child of God has an ethical dimension, as Paul clearly shows immediately after the hymn (Phil 2:12–16). We must consider to what extent the link between the divine fatherhood and the idea of creation indicates a tendency to universalize the soteriological implications of this fatherhood to include the whole of reality (cf. Rom 8:18ff.).

Felix Albrecht expounds another Pauline text in his essay “*Dominus Deus, Pater Omnipotens. Die göttlichen Verheißungen von 2Kor 6,16–18*” (“*Dominus Deus, Pater Omnipotens. The divine promises in 2 Cor 6:16–18*”). In his preliminary exegetical considerations, Albrecht defends the Pauline authorship of this section, which has repeatedly been called into question. He then shows how what Paul says about God, in a passage composed with reference to scripture, can be divided into two parts. The first part (vv. 16f.) is influenced by the Holiness Code, the second (v. 18) by the reference to Nathan’s promise. The first promise concerns God’s relationship to his people, but is not limited to Israel. Rather, as the imperatives linked to the promise show, it refers to the community of believers. In the second part, the relationship of God the Father to his children is the center of his fatherhood. In this way, the apostle personalizes the relationship to God, which was defined in the first part by the

motif of selection and sanctification. Two motifs are thus united in 2 Cor 6:16–18, the Old Testament promise to the community of the people of God and the promise to the individuals as part of a community. These are the two “promises” of which 2 Cor 7:1 speaks in a summary fashion, and the demand in the same verse that the readers lead a life that accords with the Holiness Code confirms once more that the second promise does not abrogate the first. The difference between the two promises is, however, that the second has no ethical conditions. It is without pre-suppositions, since this promise is based exclusively on God’s unconditional election. This is also the probable meaning of the reference to the “Almighty,” since only the *Pantokratôr* is able to bring the elect into a new relationship to God. This cannot be restricted only to the merely legal act of an adoption; rather, it must be understood as an act of divine new creation. This means that the present passage fits very well into Pauline theology as a whole, and Albrecht concludes by arguing this with regard to the Letter to the Romans.

In his contribution on “The Divine Father of the Universe from the Pre-Socratics to Celsus,” George van Kooten focuses on the Graeco-Roman background to the epithet “Father of all” in the Letter to the Ephesians. According to this Letter’s confessional statements, there is “one God and Father of all, who is above all and through all and in all” (4:6). This agrees with the author’s earlier statement that he bows his knees in prayer “before the Father (*patêr*) from whom every lineage (*patria*) in heaven and on earth takes its name” (3:14f.). Van Kooten traces the origins of the epithet “Father of all” back to its emergence in the early epic of Homer and Hesiod, and to its first application, in a cosmological sense, among the Pre-Socratic philosophers Heraclitus and Pythagoras, and in Plato’s *Timaeus*. Its further development among the Stoics seems particularly important. They specify how God, as the “Father of all,” is all-pervading (*dia pantôn*). The characterization in Eph 4:6 of the “one God and Father of all, who is above all and through all (*kai dia pantôn*) and in all” must be understood against this background. In the subsequent reception of the epithet “Father of all” in post-Hellenic philosophers, such as Plutarch, Aelius Aristides, and Maximus of Tyre, who are roughly contemporary with the New Testament writers, it becomes clear that God, as the “Father of all,” is conceived of as the father of both animate and inanimate creation. This seems to be captured in a view that is found uniquely in Eph 3:14f. (and is not attested in pagan Graeco-Roman literature) that the whole of creation consists of “patriarchal lineages” (*patriai*) that can be traced back to the Father (*patêr*) of all. The early Christians were not alone in sharing

this Graeco-Roman discourse about God as the “Father of all.” Contemporary Jews, such as Philo of Alexandria and Flavius Josephus, also engage in it and frequently employ the relevant terminology. Jewish and Christian monotheism apparently had a great aptitude and receptivity for this understanding of God as “the Father of all.” Perhaps this is why the pagan philosopher Numenius could say that the power of the god worshiped in the temple of Jerusalem is “not to be shared by any other, and that he is the father of all the gods, and that he deems any other god unworthy of having a share in his cult” (Fragment 56, ed. des Places). However, this Jewish-Christian monotheism also reinforces the polemics between Celsus and early Christianity. Celsus argues that Plato was right to state in his *Timaeus* that “now to find the Maker and Father of this universe is difficult, and finding him it is impossible to declare him to all men” (Plato, *Timaeus* 28c). According to Celsus, the Greek philosophers have indeed taken up this search and are able to teach about God, but the Christians are unable to follow them, since they are “completely bound to the flesh and see nothing pure.” These polemics seem to confirm rather than to disqualify the thesis that the Christians had entered the debate about God as “the Father of all.” Eph 4:6 is one of the earliest testimonies to this.

Bearing in mind the possibilities of misusing the metaphor of father for God, Jane Heath’s essay on “God the Father and Other Parents in the New Testament” seeks to address the issue of God-Father by asking first which other parents are important to the New Testament writers, and then investigating the extent to which God the Father is implicated in the discourse about these parents. Four sets of parents are prominent in the New Testament: the parents of the disciples, Jesus’ earthly parents, the ancestors of the Jews, and the church leaders who stand in a parental relationship to their communities. With regard to the first set, one significant issue, especially in the Gospels, is whether a disciple should separate from his or her natural kin, or even hate father and mother, or whether the fifth commandment remains valid. In most cases, however, the New Testament leaves the comparison between the divine Father and the earthly father implicit at best. God the Father also plays a relatively minor role in relation to the issues that most nearly concern Jesus’ earthly parents, if one focuses on the passages where the term “father” is actually used. The relation between God the Father and other parents is explored more explicitly in the case of the ancestors of the Jews, where there is a certain ambivalence, since the term “father” can refer to the revered patriarchs, but also to the rebellious desert generation and their descendants. The relationship between Abraham as father and God as Father is especially

prominent in several New Testament passages. It seems to be characteristically Christian to problematize the relationship between God as Father and Abraham as father, thanks to the fact that the metaphor of God as father came to life in a new way when Jesus was identified as his son, with implications for other would-be children: this meant that having Abraham as one's father became less significant than having a divine father. God the Father plays a less explicit role in the parental function of church leaders. Where they address communities as children, they distinguish this relationship from their shared place as children of God; and where early Christian communities call God "Father" and refer to one another as "brother and sister," these relationships are expressed separately.

The Gospel of John, in which Jesus calls God "Father" or invokes him as "Father" more than one hundred times, is missing from this book. This investigation was to be carried out by Frances Back, developing her post-doctoral dissertation. Her tragic death made this impossible. She leaves a void—and not only in this book.

The last main part of the present book, which leaves again the sphere of talk about God as Father that is influenced by the biblical tradition, begins with Lautaro Roig Lanzilotta's essay on "The Divine Father in the Gospel of Truth (NHC 1,3): God as *causa efficiens* and *causa finalis*." Although the effect of the New Testament traditions can still be seen in the gnostic reception of the metaphor of father in the Gospel of Truth, these traditions are not only commented upon, but are also interpreted by means of a cosmological myth that is nothing less than a far-reaching new interpretation of the understanding of God, the world, and the human being, which is determined by the polarity between ignorance and knowledge. On the one hand, ignorance of the Father explains the process of decay, from which tangible reality takes its origin. The phenomenon of tangible reality is the consequence of an accident in the divine realm. Since the origin of the lapse of the world and of the human being into earthly existence is ignorance, knowledge is the only way to reverse this state of degradation. This rescuing introspection and self-knowledge are preceded by the external divine intervention that awakens the human being's dormant capacity to know, enabling first the remembrance of one's kinship and then the gradual process of understanding that will later allow individuals to overcome their lapsed state. Although the God in the Gospel of Truth possesses clearly Aristotelian traits, he is far from remaining unmoved, despite his unknowability and his transcendence; the Father intervenes in human history to make himself accessible by awaking human beings

from drunkenness, from the slumber of oblivion that darkens their understanding. The fatherly traits of God in the Gospel of Truth mean that he is the *causa finalis* of knowledge, since, in keeping with the Aristotelian view of God, he attracts human beings as the object of their desire. On the other hand, in keeping with the *Timaeus* of Plato, the Father is also the *causa efficiens*, since he awakens them all from the slumber of oblivion. In its combination of both modes of divine causality, the Gospel of Truth shares the conception of God that is found in Middle Platonist sources, especially in Plutarch.

Things come full circle with the essay by Ilinca Tanaseanu Döbler on “Gott als Vater bei Plotin und Porphyrios” (“God as Father in Plotinus and Porphyry”), since here the present book returns to the language used about the divine Father in the non-Christian tradition, to which Schiller’s postulate that a loving Father must dwell above the tent of stars is at least partly indebted. The metaphor of begetting or of birth plays a central role in Neo-Platonism, where it serves to describe the emergence of reality from the highest principle and its successive unfolding. This results in a picture of an organic interconnection whereby all that exists, down to the human soul and perhaps even matter, depends in varying degrees of directness on the higher levels of being, and ultimately on the One itself. Does that mean that the One or other divine hypostases are “fathers”? The essay explores the use of the term “Father” for divine entities by two early Neoplatonists, Plotinus and his student Porphyry, looking at selected passages in their respective context. In both authors, the metaphor is comparatively rare, although it tends to be more so in Porphyry (as far as can be judged by his extant works). On the one hand, Plotinus uses the term to illustrate the genealogy of the hypostases: the One is father of Intellect and of the gods, the Intellect in turn father of the soul; the Hesiodic succession of Uranos, Kronos and Zeus is allegorised accordingly. On the other hand, he also glowingly depicts the longing of the soul for her divine Father and her ascent to him. In such passages, the clear demarcations between the hypostases are blurred or drawn at will, as the Father sometimes appears to be the Intellect, sometimes the One itself. In Porphyry’s works we encounter a much more reserved manner of speaking about the highest principle or the Intellect. Although he tends to speak of the highest principle in a more personal manner than Plotinus, calling it “God” more frequently and consistently than his teacher does, he employs the term “Father” comparatively sporadically and generically, thus evoking a more distanced relationship between the soul and this highest god, who is

her ultimate goal. This comparison highlights the plurality of late antique pagan conceptions of the divine even within a philosophical circle in which the actors are closely interconnected and which gravitates around a shared distinctive metaphysical outline of reality.⁴

At the end the editors want to thank the Lichtenberg-Kolleg and the Graduiertenkolleg of the University of Goettingen for their assistance and support in organizing the conference that enabled this volume.

⁴ [English translation and revision: Brian McNeil.]

PART ONE

PAGAN RELIGIONS

FATHER OF THE FATHERS, MOTHER OF THE MOTHERS.
GOD AS FATHER (AND MOTHER) IN ANCIENT EGYPT*

Alexandra von Lieven

In memory of my father Werner von Lieven
(July 15, 1932–October 26, 2006)

An important motive of religion is the human craving for help, security and belonging or in German *Geborgenheit*—a feeling as it is typically experienced within an intact family and as it is responded to by the child by *Urvertrauen* (primal trust). Because of the universality of this human experience, it is easily understandable that numerous religions of different periods and cultures conceptualized God or the gods as father and/or mother. Ancient Egypt is no exception there.

Within this context of divine parenthood, different concepts can be discerned: a creator deity as caring father or mother of the universe with all its gods and humans, deities as parents of the king, deities as parents of divinized human beings and deities as parents of other deities. In the following pages, the aspects relevant to humans will be treated, parenthood of gods towards other gods as a normal mythological element will only be taken into consideration in so far as it is relevant for the relationship of gods and humans in one way or the other.

1. CREATION AS PARENTHOOD

Several different deities were credited by the Egyptians with being the creator.¹ Most commonly, the sun god in his form as Re or Atum is the

* This paper is an indirect outcome of a Research Fellowship at the Lichtenberg-Kolleg Göttingen, during which R. Feldmeier and I had some interesting exchanges on different questions of religion in antiquity. In the course of that he invited me to contribute something to the present subject from the Egyptological perspective. The actual writing took place back in Berlin during the course of a Heisenberg Fellowship of the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, reference Li 1846/1–1). I would like to thank all of them very much.

¹ On Egyptian creation accounts in general see SAUNERON and YOYOTTE (1959), BICKEL (1994), ALLEN (1988).

creator and first god.² In Esna however the androgynous goddess Neith was credited with being the true primeval deity and creatrix.³ As such she is called “the father of the fathers, the mother of the mothers, the one god who became two gods”. Her most important act of creation was the birth of the sun god Re, the act of birth is described in terms which rather evoke the breeding of fish. In fact, at the beginning of creation, Neith is presented as a Nile perch (*Lates niloticus*), swimming around in the primeval ocean. However, Re subsequently is described as a human toddler. In a quite charming description mother and son unite in a huge hug when she calls him to come to her. As the text explains, “This god came with open mouth and wide-open arms to this goddess, he threw himself at her neck—this is what a son does, when he sees his mother”.

The relationship between mother and son is used to explain several further acts in the development of the world. Thus it is stated that when little Re lost sight of his mother in the primeval ocean, he started to cry. From his tears issued the human beings. This idea, which is derived from the word play between the words for “tear” *rmy.t* and “man” *rmč* is amply attested elsewhere since the Middle Kingdom (ca. 1950 BC),⁴ but usually the reason for the god’s tears is not given. While etiologies via word play were a favourite means within Egyptian culture and theological speculation to derive sense, the actual case here also subtly hints at the *conditio humana*. Thus it was understood at least from the later Ramesside Period (around 1100 BC) onwards, when the opposite is attested for the first time—the origin of the gods from Re’s laughing.⁵ In the Esna cosmogony, there is again given the reason, namely that baby Re was glad to see his mother again. In his happiness he started to salivate and thus the gods came into being.

Re’s cut-off navel-string changes into the snake Apopis, who is to become Re’s arch-enemy and immediately plots rebellion against him.⁶ Apparently distressed by this experience, Re himself quickly becomes

² Explored in detail in BICKEL (1994).

³ Text Esna 206, see SAUNERON (1968, 28–34), SAUNERON (2009, 253–276). All translations from this text are my own.

⁴ MATHIEU (1986).

⁵ Ostrakon Cairo 25210, see DARESSY (1901, 41 pl. XXXVII), SPIEGELBERG (1902), QUACK (2013). For more on this concept see GUGLIELMI (1980), esp. 84f., ASSMANN (1983, 236f.), MATHIEU (1986), BROZE (2003). The latter publications and Broze in particular were still unaware of the age of the concept of laughing and thus ventilated a possible Greek influence, a theory which of course now has become obsolete.

⁶ QUACK (2006).

‘father’ to the god Thot: “Thot (*Čḥwti*) came forth from his heart when he was sad (literally ‘bitter’ (*tḥr*)).” He was called Thot. He spoke with his father. He sent him against the rebel in his name of Lord of the Divine Word.”

The Neith cosmogony as it is preserved is written down on a column of the Roman Period temple at Esna. However, textual details both in content and language betray an origin of the text in Sais, the main cult centre of Neith, and in a much earlier period (possibly already the Middle Kingdom).⁷ Hints to the ancestral character and therefore supreme authority of Neith,⁸ the “divine mother”, are also to be found in other sources. For example in the New Kingdom version of the Contendings of Horus and Seth in pChester Beatty I,⁹ it is her judgment that is devoutly sought by the undecided gods, including their king Re.

Like Neith in Sais viz. Esna, the respective main deity of a nome was regarded there as the creator. Either he got a specific cosmogony tailored around himself or he was as NN-Re identified with the sun god and the classic Heliopolitan cosmogony was adapted for him. Neith is the only goddess for whom the function as creatrix is attested and because of the dearth of preserved temples it must remain unclear whether other female creator deities existed. In fact, there are several arguments against such a hypothesis. For example, despite the fact that they are amongst the most important goddesses of Egypt in general, there are no Isis- or Hathor-cosmogonies attested from their well-preserved temples of Philae and Dendara. The reason for this is probably that they stand in a well-established genealogical relationship towards other, male deities as wives or daughters. At least Hathor as daughter of Re or Ptah in some other conceptions comes rather early in the history of creation, while Isis as daughter of Geb is only a member of the fourth generation of the influential Heliopolitan cosmogony. Hathor as wife of Horus or other gods and Isis as wife of Osiris are moreover unsuitable as creator goddesses, as they should be without a partner and androgynous, as the example of Neith shows. The latter aspect is explicitly voiced as “two thirds male, one third female” in the case of

⁷ For the linguistic evidence see VON LIEVEN (2007, 236 n. 1286), where also the validity of such evidence and the methodology in general is discussed on pp. 223–250.

⁸ MALLET (1888), EL-SAYED (1982).

⁹ GARDINER (1931, 8–26 pls. I–XVI), esp. 15f. pl. II–III, LICHTHEIM (1976, 214–223), esp. 215f. On the text in general compare BROZE (1996), for an attempt at establishing a context for the use of this actual manuscript see VERHOEVEN (1996) (but see critically QUACK [2009], esp. 299–301).

Neith.¹⁰ But almost all goddesses in Egypt had a male partner. While male creators could mate with their own hand (like Atum) or their first-born daughter (like Ptah), primeval goddesses could not mate with their progeny, because that would have subordinated the male partner to his wife, something which apparently was unthinkable to the Ancient Egyptian mind. Probably the “two thirds male” androgynous nature of Neith also was propagated to keep up the gender hierarchies despite the obvious contradiction by her iconography as a woman. In Esna though, the iconography also gives a subtle hint—while all other goddesses there always sport the papyrus sceptre of the female deities, Neith alone is regularly shown holding the Was-sceptre of the male deities! While theoretically all this makes good sense, it needs to be noted nevertheless, that there is at least one text from Dendara apparently applying the “two thirds male, one third female”-epithet to Hathor.¹¹ Thus any seeming rules of use might only be due to the state of text preservation or even research.

Of the great and important goddesses, the one apart from Neith who is most likely to have been regarded as a creatrix is the vulture goddess Nekhbet of Elkab.¹² As her temple in Elkab is sadly much destroyed, there is no clear textual source to that effect preserved. Yet, two arguments in favour of such a hypothesis can be presented. Firstly, the seven personified creative “Utterances”, who assist Neith in the Neith cosmogony in creating the universe are in some sources also associated with Nekhbet,¹³ and secondly the very nature of Nekhbet as a vulture. The Egyptians believed that only female vultures existed.¹⁴ And indeed, according to the author’s knowledge, there is never any male partner for Nekhbet attested in any source whatsoever.

In sum, it is fair to say that the creator was at least most of the time imagined to be male. Creation itself is imagined as a sort of sexual act

¹⁰ SAUNERON (1961), SAUNERON (2009, 113, note a), KLOTZ (2012, 173f. with note 1130).

¹¹ Dendara III 38,12 (CHASSINAT [1935, 38], CAUVILLE [2000, 92f.]). The instance was already noted by Sauneron.

¹² In the Book of the Fayum 230 (BEINLICH [1991, 160f.]), however, it seems implied that Nekbet of Kem-wer’s father would be Tatenen (i.e. the primeval form of Ptah). This could be due to her occasional syncretistic identification with Hathor (see LEITZ [2002b, 301c–302a]), so it has to remain unclear how serious one would have to take this in relation to Nekhbet of Elkab. Such a syncretism also is attested for Neith (see LEITZ [2002a, 515b]) so it cannot really serve as a counter-argument.

¹³ CAPART (1940). The two goddesses are also sometimes equated with each other, see EL-SAYED (1982, 137).

¹⁴ E. WINTER and U. WINTER (1996). On the relationship of Neith, Ptah and the vulture as a means to write their names see further VON LIEVEN (2010b).

in most cosmogonies. In the Heliopolitan cosmogony, Atum masturbates and thus “impregnates” himself,¹⁵ from this the first pair of deities, Shu and Tefnut are born via exhalating and spitting.¹⁶ They then start normal sexual procreation.

According to the so-called Khonsu cosmogony,¹⁷ which in fact should better be called Ptah cosmogony, Ptah ejaculates into the primeval waters, from which an egg takes shape. From the egg, Hathor as his daughter hatches. Ptah then copulates with her and thus the Ogdoad¹⁸ is born, i.e. eight primeval gods, who are comprised of four pairs of sexually differentiated personifications of qualities of the world before creation.

Asexual creation accounts are much rarer. Most famous is the so-called “Memphite Theology”, which also ascribes creation to Ptah, but in this case to his “heart and tongue”, i.e. his intellectual capacities.¹⁹ He mentally conceives the world, which then takes shape via his creative utterance. The idea of creative utterance is also attested in the already mentioned Neith cosmogony, where Neith creates everything by utterance except her son Re, who is born from an egg. Her seven “Utterances” are personified as seven gods.²⁰

From this short overview, it should have become clear that the idea of the creator god as father is a logical consequence of creation mythology. And indeed, the idea was very popular especially in hymns. As the concept of sexual opposites as unity was inherent to the Egyptian way of thought, creator deities, both males as well as the outwardly female Neith were often called “father of fathers, mother of mothers”. Optionally, other titles linked to physical birth and parenthood can follow. The Ogdoad also can be labelled thus as a group. It was also thought in the Theban area that they would have merged into one divine bull and one divine cow as ancestral beings of everything else.²¹

¹⁵ BICKEL (1994, 72–83). An interesting account of this version of the cosmogony from a Mythological Manual has been published recently, see MEEKS (2006, 9–12.192–207 pl. 3–5).

¹⁶ ZIBELIUS (1984), esp. 403f., RITNER (1995, 75–78).

¹⁷ PARKER and LESKO (1988), CRUZ-URIBE (1994), MENDEL (2003).

¹⁸ SETHE (1929), KLOTZ (2012), esp. 174–185.

¹⁹ BREASTED (1901), SETHE (1928, 1–80), JUNKER (1940), JUNKER (1941), IVERSEN (1979), EL HAWARY (2010). The dating of the text is probably one of the most debated issues within Egyptology with proposals ranging from the 1st dynasty up to the Ptolemaic Period, see the full discussion of positions in EL HAWARY (2010, 92–111) and for my own opinion VON LIEVEN (2007, 255–257) (Old Kingdom).

²⁰ BROZE (1999).

²¹ KLOTZ (2012, 178–180).

While such epithets are just strung together in the inscriptions of offerings scenes before the respective gods, more elaborated hymns take pleasure in further describing the loving care of the praised god as father and mother for humanity as well as animals. The most famous example for this is of course the great hymn to the sun god Aton by Akhenaton, which has often been compared to Psalm 104.²² Yet, it is by no means the only such text from Egypt.²³

2. DEITIES AS PARENTS OF THE KING

The king as son of the gods as an important part of the royal ideology is well-known in Egyptology. With this also, comparisons with the Christian concept of Jesus as son of god have been drawn.²⁴ The concept can in Egypt be found on different levels.²⁵ One well attested already in the earliest religious texts, namely the so-called Pyramid Texts, is the equation of the king with Horus and occasionally other deities, which automatically makes him the son of their respective divine parents, e.g. Isis and Osiris in the case of Horus. Such equations are to be found time and again until the end of traditional Pagan religion, even when the “pharaoh” actually was a Roman emperor.

But from the 5th dynasty onwards, something more specific is attested first in the royal titlature. Suddenly, the king who up to then actually held only the title of “Horus”, acquires a new title, namely “Son of Re”.²⁶ It is the same period which sees the building of monumental sun temples with a massive central obelisk.²⁷ While these buildings soon again disappear, the title boasting a filial relationship to the highest god stays until the Roman Period. What really happened in this time is not known, but a later period within Egyptian history had a very clear and literal idea of it. The tales of Papyrus Westcar,²⁸ probably composed in the 13th dynasty and copied in the 17th, are set in the 4th dynasty under king Khufu. After he has been told several amazing stories about the master magicians of old, he finally

²² SANDMAN (1938, 93–96), ASSMANN (1975, 215–221.557f. [text 92]).

²³ Many similar texts have been collected and studied *in extenso* by ASSMANN (1969), ASSMANN (1975, esp. 199–252.274–346).

²⁴ BRUNNER (1986, 215 with note 5), KÜGLER (1997), but see von Lieven (2013).

²⁵ ASSMANN (1982).

²⁶ QUIRKE (2001, 17–22).

²⁷ ARNOLD (1994, 241f.) with further literature.

²⁸ BLACKMAN (1988, 8–17 pls. 6–12), LICHTHEIM (1973, 217–222), LEPPER (2008, 41–54) with review by VON LIEVEN (2010a).

meets a contemporary master by the name of Djedi. Djedi announces to him the fact that the god Re of Sakhebu has sired offspring with the wife of his priest, who will soon bear three future kings. Obviously Khufu is not pleased about the news and—not unlike Herod in the Bible—tries to find out more about them. Djedi assures him, that they will only reign after his own son and grandson. Then the birth of the three boys and the miracles done by the gods in this context are related. They are of course the future kings of the 5th dynasty, precisely those who in reality were the first to adopt the “Son of Re” title. If the text can be accorded any historical value at all, it seems most likely that the filiation towards the god Re was the religio-politic strategy devised by some usurpers to legitimize themselves upon the throne.

The strategy certainly worked and moreover spawned a legacy for millennia to come. Later periods, however, changed their preferences in terms of who the main deity should be. Instead of Re, it became Amun-Re. Since long, it has been known that Hatshepsut, the 18th dynasty queen who turned into a pharaoh herself, had a cycle known as “The birth of the divine King” depicted in her memorial temple in Deir el-Bahari.²⁹ Despite the fact that linguistic evidence pointed to an earlier origin of the text, the idea that the female “king” had to desperately legitimize herself was just too seducing, therefore the text was widely regarded as an invention of her reign. Thankfully, the Metropolitan Museum expedition to the mortuary temple of Sesostri III at Dahshur recently discovered fragments of a version of the same cycle, which is about four centuries older than Hatshepsut’s.³⁰ In the present writer’s opinion, it is most likely that the ultimate model of the whole cycle was actually created for the first pharaoh to claim himself to be a bodily son of Re in the 4th dynasty (i.e. Djedefre). At least, that would fit well with the linguistic character of the text as already recognized by its editor Helmut Brunner.³¹ While its ultimate age can be debated, its subsequent success cannot.³² Apart from Sesostri III and Hatshepsut, the cycle is also attested for Amenhotep III,³³ Ramses II,³⁴

²⁹ NAVILLE (1897, pl. 47–55), BRUNNER (1986).

³⁰ OPPENHEIM (2011).

³¹ BRUNNER (1986, 173–176), on the method compare VON LIEVEN (2007, 223–257) and particularly on the grammatical tense *sw sčm=f* (276–278).

³² The tradition of this pictorial cycle has recently been studied by my student Hannah Sonbol in her BA thesis. She intends to study this material further and eventually publish her findings.

³³ GAYET (1894, pl. 62–75), BRUNNER (1986).

³⁴ LURSON (2010).

Taharqa³⁵ and Nektanebos.³⁶ From this concept, Alexander the Great likely got the idea of proclaiming himself the son of Amun—or rather the priests who wanted to secure his favour had the god to pronounce an oracle to that effect.³⁷ Still, there is no copy of the cycle preserved for him, but this may be due to his short reign and the small number of preserved monuments in Egyptian style from this period.

Under his successors, the cycle of texts and pictures was still used, but it underwent an interesting change. While before, the child born was the reigning king and his parents were the god Amun-Re (or maybe Re in the oldest periods) and the queen mother, i.e. the real-worldly mother of the king, now the child on whom the interest focussed was rather the local child god of the respective temple and his parents were Amun-Re and the local main goddess. This shift from the king to a child god, the latter a phenomenon that gained enormous popularity in the latest periods of Egyptian religion,³⁸ is remarkable and has always been linked to the fact that suddenly the rulers were not Egyptians any more. Unlike the Nubian Taharqa, who despite being proud of his Nubian heritage on the one hand, on the other also seems to have been keen on being more Egyptian than the Egyptians themselves, they were also very distinctly acting as non-Egyptians. This is certainly true to a point, but the matter has to be seen a bit more differentiated. In the Ptolemaic Period, the king is still part of the picture, only that the child god has been added. King and child god are then equated with each other, which fits with one of the strategies of Ptolemaic dynastic cult in general.³⁹ The Ptolemies not only declared themselves to be divine, but they often associated themselves with existing gods, both in Egyptian as well as in Greek contexts. Examples from the former would be Kleopatra VII posing as Isis, examples from the latter would be Neos Dionysos as cult title of several Ptolemies or the names of the twins of Kleopatra VII by Mark Antony, Alexander Helios and Kleopatra Selene.

³⁵ NAGEL (1952), PILLET (1952).

³⁶ DAUMAS (1959, 6–20 pl. II–IV.XXI–XXIX).

³⁷ HÖBL (1994, 10–12), HUSS (2001, 71 with notes 7–10).

³⁸ BUDDE (2003), BUDDE (2012). CROWN (2012) has proposed to interpret already many older chapels as *mammisis* (i.e. birth temples for child deities), but because these do not exhibit any specific decoration identifying them as such, this is methodologically highly problematic. On *mammisis* in general compare DAUMAS (1958).

³⁹ For a good overview see PFEIFFER (2008).

In Philae,⁴⁰ the child is Horus, yet in the scenes where he is presented to the Ennead and to Amun, he is designated with royal titles and empty cartouches. In the final scene, the king is both shown greeting the divine child, as well as being named himself as the child! Interestingly, in this scene, all cartouches are actually filled with names, although the hieroglyphs seem to have been inserted secondarily.⁴¹ In a similar fashion, in the mammisi of Edfou the Ptolemaic king is always present and his epithets also closely associate him with the divine child.⁴²

In contrast to that, in the Roman period mammisi of Dendara, the king indeed disappears completely and the “Divine Birth” cycle is only about the conception and birth of a child god.⁴³ But despite obvious adaptations and changes of major proportions, the underlying textual and pictorial tradition is still palpable.

In its original form the text relates how Amun-Re, the king of the gods, sees the wife of the king and falls in love with her. He then announces to the other gods his plan to sire an heir with her. After that he changes his shape into the form of her husband to get into the palace without hindrance. Once in the bedroom with the queen, she recognizes him as a god by his wonderful fragrance. He then reveals his true identity and sleeps with her. Of course, she gets pregnant and Amun-Re orders the potter god Khnum to fashion a child and his life-force, the Ka. When the child is born, the deities come to help and pay homage and finally the little prince is handed over to his divine father, who proclaims him his rightful heir and future king. Thus, this text derives the king’s divine status entirely from the god as presumptive father, while the real mother is not denied her right. With the clever device of shape-changing, the real father is at least given some credit.

This concept is the background to the title god’s-wife of Amun⁴⁴ for the queen. Interestingly, from the 21st dynasty onwards, this title is transferred to an unmarried princess, thus the whole original meaning changes. These princesses were not supposed to have any children, neither by their divine husband Amun-Re, nor by anybody else.

⁴⁰ JUNKER and WINTER (1965, 96–111), esp. 106–111.

⁴¹ JUNKER and WINTER (1965, 111 with note 2). The names are those of Ptolemy III and IV.

⁴² CHASSINAT (1939, 12–34 pl. XII–XV).

⁴³ DAUMAS (1959, 103–115 pl. XL–XLV.LIX–LX *bis*).

⁴⁴ SANDER-HANSEN (1940), GRAEFE (1981), GITTON (1981), YOYOTTE (1982–1983a), GITTON (1984), GOSSELIN (2007), AYAD (2009), KOCH (2012).

There is a female counterpart to Amun-Re's very physically imagined fatherhood though, and that is the idea of *rnn r ḥkꜣ*, to "raise/nourish as a rouser".⁴⁵ This is depicted in quite a number of temples, where goddesses serve as nurses to the king, who is shown as a fully-endowed king, but of slightly smaller size sucking at the breast of a female deity. This may be linked to another textually attested concept, the adoption of the king by a goddess as her son via a sort of ritual imitating birth.⁴⁶ It is likely that this is modelled after the process in use in adoptions in real life among human beings. In a similar vein, there are occasionally three-dimensional depictions of goddesses preserved with a smaller king sitting on their lap,⁴⁷ exactly like the famous statue of king Pepi II, who really was crowned at the age of 6 years, sitting on the lap of his mother Ankhnesmerire II,⁴⁸ who likely was the real ruler during most of his youth.

In view of all this, it is no wonder that the concept of the king as a son of deities is also amply attested in royal inscriptions. In fact it is the usual phraseology in dedicatory inscriptions of temples and similar text genres to state that the king did this or that "for his father/mother (the god/goddess) NN". Sometimes, texts still go further and even stress that the king in question would be e.g. the "bodily son of Amun, born by Mut".⁴⁹

No wonder then, that even Akhenaton calls the Aton regularly "my father", despite his rather demythologized theology. As "father" and "mother" in Egyptian had strong implications of social connectivity and care way beyond blood relations also within the human sphere,⁵⁰ this is of course no contradiction.

3. DEITIES AS PARENTS OF DEIFIED HUMAN BEINGS

While the divine parenthood for the king as a constitutive element of royal ideology is stock knowledge and well researched, the fact that such a parentage could also be claimed for non-royal individuals has been virtually overlooked up to now. Prerequisite for this privilege was the

⁴⁵ ARNST (2005), esp. 170–172, also online under http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes5/publikation/ibaes5_arnst_naturae.pdf.

⁴⁶ ARNST (2005).

⁴⁷ BRAND (2000, 147–149 pl. 77).

⁴⁸ ARNOLD and ZIEGLER (1999, 437–439 [cat. no. 172]).

⁴⁹ GAUTHIER (1912, 205).

⁵⁰ DE MEYER (2005), also online under http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes5/publikation/ibaes5_meyer_djehutinakht.pdf.

deification of the person in question, a phenomenon also not fully understood in its extent until recently.⁵¹ However, it is much earlier and more widespread than is usually assumed. In the Late and Greco-Roman periods, for which the preserved documentation is particularly rich, it is so frequent that one must assume that almost each village had its own Pagan “local saint”. Bigger cities like the capitals of a nome even had several of them. Within this group there were differences of status, nevertheless. In some cases the local “saint” was believed to be the son or daughter of a major deity, usually the main one of the same place.

Up to now, the only ones for whom this was known were Imhotep and Amenhotep, son of Hapu, the most prominent of all deified persons in Ancient Egypt.⁵² Meanwhile, it can be proven for at least ten named individuals.

As all these cults are only attested posthumously, it is impossible to know whether these persons were already believed to have had divine parents during their lifetime or whether such a tradition only grew posthumously around them. Also it has to remain open why some deified people were ascribed divine parents, while nothing similar is known for the vast majority of them.

In this respect, it is interesting to investigate the relationship between the divine and human parents of one and the same person as far as the documentation permits. There are several possibilities. A case of particular interest is Nespedu of Elephantine, where in pDodgson both a divine father, namely the local deity Khnum and a human father Petarensnuphis are named.⁵³ While he is introduced in the third person by the writer of the text as the son of Petarensnuphis, he presents himself in the first person in his oracular statement quoted in the main body of the papyrus as the son of Khnum.

Then there is most often just a divine father named. Presumably the birth of the “saint” was believed to have occurred in a similar fashion as with the “divine birth” of the king, but a human mother is not named. In rare cases, though, her name is given. This is the case with Imhotep and Amenhotep, son of Hapu. Interestingly enough, in those two cases,

⁵¹ Most important studies up to now are WILDUNG (1977a), WILDUNG (1977b) and QUAEGBEUR (1977). The following remarks build on my Habilitation thesis A. von Lieven, *Heiligenkult und Vergöttlichung im Alten Ägypten*, Berlin 2007 (publication in preparation für OLA, Leiden).

⁵² WILDUNG (1977a). The earliest attestation for Imhotep's divine father currently dates to the early 19th dynasty, see ALLEN (1999).

⁵³ GRIFFITH (1909), MARTIN (1994), MARTIN (1996, pl. 4), VON LIEVEN (2004).

the mothers were also deified and Imhotep's mother Khereduankh was moreover claimed to have been of divine descent on the father's side as well.⁵⁴ As also Imhotep's younger sister was deified and claimed to be a daughter of the god Ptah like her brother,⁵⁵ this is a truly holy family and as such the absolute exception. While Imhotep is usually associated with his divine father Ptah, Amenhotep's biological father Hapu was well enough attested on the monuments of the historical Amenhotep not to be overlooked. Yet, his name sounded similar enough to the name of the bull god Apis in the original Egyptian, that he was likely not seen as a human father anymore but also as a divine one by later tradition.⁵⁶ As the Apis bull was also believed to be the "herald" of Ptah, the frequent association of Amenhotep with Imhotep takes on a second dimension—like father, like son in a way.

In only one case is the filiation of a deified man from a goddess attested, a father is not named.⁵⁷ The rarity of this is likely again due to gender hierarchy. While a god could easily have sexual relations with a human woman, a human man sleeping with a goddess apparently was not a likely idea to the Egyptians.⁵⁸ Interestingly, the only attested case claims Bastet as mother, a goddess whose annual feast was known for its heavy alcohol consumption and other boisterous practices, including erotic and possibly orgiastic elements.⁵⁹ Maybe Haremhab, son of Bastet was indeed conceived during such a celebration and the filiation originally simply implied that his birth was seen as a divine gift outside the norms of everyday society. As in such a situation of course the biological father, but not the mother would have been uncertain, this interpretation is conjectural at best. The lack of real human filiations for deified people is not restricted to those with divine parents, by the way, it is rather the rule than the exception.

⁵⁴ WILDUNG (1977a, 129f.).

⁵⁵ LEITZ (2002c, 104b).

⁵⁶ Quite clear in a text from Deir el-Bahari, see WILDUNG (1977a, 222f.).

⁵⁷ Haremhab, son of Bastet, see VLEEMING (2001, 86 [text 123]). This Haremhab might however be identical to the deified Haremhab of Naukratis, whose father is known (YOYOTTE [1982–1983b]).

⁵⁸ In this respect one is reminded of the famous Herder's Tale, where apparently a goddess suggests something like that to a man and he is rather shocked. Unfortunately the text is so scantily preserved, that even this *communis opinio* interpretation is less secure than usually assumed. The eventual outcome of the story is entirely lost. On this text see most recently SCHNEIDER (2007), who has given the first coherent and sensible interpretation of this text.

⁵⁹ Herodotus II 60, VON LIEVEN, (2003), HOFFMANN and QUACK (2007, 305–311), JASNOW and SMITH (2010–2011, pl. 2f.) with further literature.

Only in very rare cases are human fathers named in the cult documents. One may wonder whether in those cases it was actually the named father who promoted the cult.⁶⁰ Possible evidence for this could be the fact that such cases are precisely those where monumental temples or at least chapels are attested.⁶¹ However, this could easily be interpreted the other way round, namely that the lack of human filiation in our available documentation is simply due to the lack of preserved monuments. As the majority of these cults can only be deduced from onomastics and other chance evidence of limited scope, this is in fact the much likelier option.

Of course it has to remain unclear how literal the divine parenthood is to be understood even in the cases where no human filiation is given. As said already, terms like “father” and “mother” needed not to imply direct filiation, in fact not even any blood relation at all. Yet, in view of the fact that the “Divine Birth” even takes the trouble to explain how the divine father-to-be manages to sneak into the future human mother’s bedroom without being detected and by what feature the woman nevertheless recognized him, it is likely that also for the deified human beings the concept was taken literal, especially in such cases as Imhotep, *the* cultural hero par excellence, who is told in a hymn that the primeval gods would be his elder brothers.⁶² As he was believed to be the son of Ptah, whom we saw to be the creator and father of the first gods according to several different cosmogonies, this brings us full circle.

4. CONCLUSION

Summing up it can be stated that the concept of the divine father and/or mother was always important to Ancient Egyptian theology on several different levels. Although the actual details changed over the three millennia from the oldest religious texts in the Old Kingdom to the latest ones in the Roman period, many of the basic ideas remained valid nevertheless. Divine parenthood both structured the mythology and thus the hierarchy of the countless gods of traditional religion and it also provided a means to connect all humanity, and the Egyptian state in the person of its king

⁶⁰ As can be proven in some modern Islamic cases, see e.g. BALDAUF (forthcoming). I would like to thank the author for having provided me with the manuscript of this important study.

⁶¹ E.g. Petese and Pahor of Dendur, the sons of Quper or Nespamedu, the Child born in Elephantine, the son of Petarensnuphis (as well as Khnum).

⁶² SAUNERON (1965, pl. V), WILDUNG (1977a, 207–209).

in particular to the gods. In the end, the whole universe amounted to a big patriarchal family of sorts, where each member was responsible for a certain part, but everybody was ultimately well cared for by the creator god, "...the lord of millions, who supports the gods, more primeval than the gods, most ancient of the primeval ones, builder of builders, nourisher of nourishers, Khnum,⁶³ who created the Khnums, the effective counselor of existence, the sharpwitted, lord of existence, who started all coming into being, bull of his mother, begetter of his father, ... there was no father, who begot him, no mother who became pregnant with his semen, the august form, who initiated himself as god, the father of fathers, the mother of mothers ...".⁶⁴

BIBLIOGRAPHY

- ALLEN, J.P., *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts* (YES 2), New Haven 1988.
- , "A Monument of Khaemwaset Honoring Imhotep", in: E. TEETER et J.A. LARSON (eds.), *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente* (SAOC 58), Chicago 1999, 1–10.
- ARNOLD, D., *Lexikon der ägyptischen Baukunst*, Munich et al. 1994.
- ARNOLD, D. et C. ZIEGLER (eds.), *Egyptian Art in the Age of the Pyramids*, New York 1999.
- ARNST, C.-B., "Naturae imitatio. Hinweise auf Ritualpraktiken zur Adoption", in: M. FITZENREITER (ed.), *Genealogie: Realität und Fiktion der Identität. Workshop am 04. und 05. Juni 2004*, IBAES 5, London 2005, 165–172.
- ASSMANN, J., *Liturgische Lieder an den Sonnengott* (MÄS 19), Berlin 1969.
- , *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zurich et al. 1975.
- , "Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos", in: J. ASSMANN et al., *Funktionen und Leistungen des Mythos: drei altorientalische Beispiele* (OBO 48), Fribourg et al. 1982, 13–61.
- , *Re und Amun* (OBO 51), Fribourg et al. 1983.
- AYAD, M., *God's wife, God's servant: the God's Wife of Amun (c. 740–525 BC)*, London 2009.
- BALDAUF, I., *The emergence and tides of Saint Bibi Nūshin of Shibirghān/Afghanistan* (forthcoming).
- BEINLICH, H., *Das Buch vom Fayum* (ÄA 51), Wiesbaden 1991.
- BICKEL, S., *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire* (OBO 134), Freiburg et al. 1994.
- BLACKMAN, A.M., *The Story of King Kheops and the Magicians*, Whitstable 1988.
- BRAND, P.J., *The Monuments of Seti I. Epigraphic, Historical & Art Historical Analysis* (PdÄ 16), Leiden et al. 2000.
- BREASTED, J.H., "The Philosophy of a Memphite Priest", *ZÄS* 39 (1901), 39–54.

⁶³ Ram-headed potter god, believed to physically shape human bodies after conception. The word *hnm* means literally "to assemble".

⁶⁴ DE GARIES DAVIES (1953, pl. 32), ASSMANN (1975, 293–299 [text 129]). The text is a hymn to the supreme creator god Amun-Re, the "One, who made himself into millions", spoken by the gods of the Ogdoad themselves.

- BROZE, M., *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I* (OLA 76), Leuven 1996.
- , "Les sept propos de Méthyer. Structur narrative et theorie du savoir dans la cosmogonie de Neith à Esna", *BIFAO* 99 (1999), 63–72.
- , "Le rire et les larmes du démiurge. La cosmogonie de Neith à Esna et ses parallèles grecs", *Égypte Afrique & Orient* 29 (2003), 5–10.
- BRUNNER, H., *Die Geburt des Gottkönigs* (ÄA 10), Wiesbaden 1986.
- BUDDE, D. et al. (eds.), *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts* (OLA 128), Leuven et al. 2003.
- BUDDE, D., *Das Götterkind im Tempel, in der Stadt und im Weltgebäude* (MÄS 55), Mainz 2012.
- CAPART, J., "Les sept paroles de Nekhabit", *CdÉ* 15 (1940), 21–29.
- CAUVILLE, S., *Dendara III Traduction* (OLA 95), Leuven 2000.
- CHASSINAT, É., *Le temple de Dendara vol. 3*, Cairo 1935.
- , *Le mammisi d'Edfou*, Cairo 1939.
- CROWN, V., "Antecedents to the Ptolemaic Mammisis", in: C.M. KNOBLAUCH et J.C. GILL (eds.), *Egyptology in Australia and New Zealand 2009. Proceedings of the Conference held in Melbourne, September 4th–6th* (BAR International Series 2355), Oxford 2012, 9–13.
- CRUZ-URIBE, E., "The Khonsu Cosmogony", *JARCE* 31 (1994), 169–189.
- DARESSY, G., *Ostraca, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Nos 25001–25385*, Cairo 1901.
- DAUMAS, F., *Les Mammisis des temples égyptiens*, Paris 1958.
- , *Les Mammisis de Dendara*, Cairo 1959.
- DE GARIES DAVIES, N., *The Temple of Hibis in El Khargeh Oasis vol. 3, The Decoration*, New York 1953.
- DE MEYER, M., "Restoring the Tombs of His Ancestors? Djehutinakht, Son of Teti, at Deir al-Barsha and Sheikh Said", in: M. FITZENREITER (ed.), *Genealogie; Realität und Fiktion von Identität. Workshop am 04. und 05. Juni 2004* (IBAES 5), London 2005, 125–135.
- EL HAWARY, A., *Wortschöpfung. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije—zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie* (OBO 243), Fribourg et al. 2010.
- EL-SAYED, R., *La déesse Neith de Saïs. Importance et rayonnement de son culte* (BdÉ 86), Cairo 1982.
- GARDINER, A.H., *The Library of A. Chester Beatty, The Chester Beatty Papyri, No. I*, London 1931.
- GAUTHIER, H., *Le livre des rois d'Égypte vol. 2* (MIFAO 18), Cairo 1912.
- GAYET, A., *Le temple de Louxor*, 2 vols., (MMAF 15), Paris 1894.
- GITTON, M., *L'épouse du Dieu Ahmes Néfertary*, Paris 1981.
- , *Les divines épouses de la 18^e dynastie*, Paris 1984.
- GOSSELIN, L., *Les divines épouses d'Amon dans l'Égypte de la XIX^e à la XXI^e dynastie* (EME 6), Paris 2007.
- GRÆFE, E., *Untersuchungen zur Verwaltung und Geschichte der Institution der Gottesgemahlin des Amun vom Beginn des Neuen Reiches bis zur Spätzeit* (ÄA 37), Wiesbaden 1981.
- GRIFFITH, F.L., "Papyrus Dodgson", *PSBA* 31 (1909), 100–109.
- GUGLIELMI, W., "Lachen und Weinen in Ethik, Kult und Mythos der Ägypter", *CdÉ* 55 (1980), 69–86.
- HOFFMANN, F. et J.F. QUACK, *Anthologie der demotischen Literatur* (EQÄ 4), Berlin 2007.
- HÖBL, G., *Geschichte des Ptolemäerreiches*, Darmstadt 1994.
- HUSS, W., *Ägypten in hellenistischer Zeit 332–30 v. Chr.*, Munich 2001.
- IVERSEN, E., "Remarks on Some Passages from the Shabaka Stone", in: M.GÖRG et al. (eds.), *Festschrift Elmar Edel* 12. März 1979 (ÄAT 1), Bamberg 1979, 253–262.

- JASNOW, R. et M. SMITH, "‘As for Those Who have Called me Evil, Mut will Call them Evil’: Orgiastic Cultic Behaviour and its Critics in Ancient Egypt (PSI Inv. [prov. v.] D 114a + PSI Inv. 3056 verso)", *Enchoria* 32 (2010–2011), 9–53.
- JUNKER, H., *Die Götterlehre von Memphis* (APAW 1939, Phil.-hist. Klasse, Nr. 23), Berlin 1940.
- , *Die politische Lehre von Memphis*, (APAW 1941, Phil.-hist. Klasse, Nr. 4), Berlin 1941.
- JUNKER, H. et E. WINTER, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä*, Graz et al. 1965.
- KLOTZ, D., *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes* (MRE 15), Brüssel 2012.
- KOCH, C., "Die den Amun mit ihrer Stimme zufriedenstellen". *Gottesgemahlinnen und Musikerinnen im thebanischen Amunstaat von der 22. bis zur 26. Dynastie* (SRA 27), Dettelbach 2012.
- KÜGLER, J., *Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium* (Bonner Biblische Beiträge 113), Bodenheim 1997.
- LEITZ, C. (ed.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen vol. 3* (OLA 112), Leuven et al. 2002. (cited as LEITZ 2002a)
- , (ed.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen vol. 4* (OLA 113), Leuven et al. 2002. (cited as LEITZ 2002b)
- , (ed.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen vol. 6* (OLA 115), Leuven et al. 2002. (cited as LEITZ 2002c)
- LEPPER, V., *Untersuchungen zu pWestcar. Eine philologische und literaturwissenschaftliche (Neu-)Analyse* (ÄA 70), Wiesbaden 2008.
- LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings vol. 1, The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley et al. 1973.
- , *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings vol. 2, The New Kingdom*, Berkeley et al. 1976.
- VON LIEVEN, A., "Wein, Weib und Gesang—Rituale für die Gefährliche Göttin", in: C. METZNER-NEBELSICK et al. (eds.), *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Neue Forschungen und Perspektiven von Archäologie, Ägyptologie, Altorientalistik, Ethnologie und vergleichender Religionsgeschichte. Interdisziplinäre Tagung vom 1.–2. Februar 2002 in Berlin* (Internationale Archäologie: Arbeitsgemeinschaft, Symposium, Tagung, Kongreß 4), Rahden 2003, 47–55.
- , "Kinder, Schreiber, Könige—Vergöttlichte Menschen im Alten Ägypten. Ein Arbeitsbericht", *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 25 (2004), 58f.
- , *Grundriß des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch* (The Carlsberg Papyri 8; CNIP 31), Copenhagen 2007.
- , Review of V. Lepper, *Untersuchungen zu pWestcar. Eine philologische und literaturwissenschaftliche (Neu-)Analyse*, ÄA 70, Wiesbaden 2008, in: *LingAeg* 18 (2010), 301–305 (cited as VON LIEVEN 2010a).
- , "Wie töricht war Horapollon? Die Ausdeutung von Schriftzeichen im Alten Ägypten", in: C. LEITZ et al. (eds.), *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen* (OLA 194), Leuven 2010, 567–574 (cited as VON LIEVEN 2010b).
- , "Jungfräuliche Mütter? Eine ägyptologische Perspektive", in: Th. Söding (ed.), *Zu Bethlehem geboren? Das Buch Benedikts XVI. im Blickpunkt der Wissenschaft* (Theologie kontrovers), Freiburg et al. 2013, 156–170.
- LURSON, B., "Nouveaux éléments sur la décoration et l'architecture du Temple contigu au Ramesseum", *SAK* 39 (2010), 243–270.
- MALLET, D., *Le culte de Neit à Saïs*, Paris 1888.
- MARTIN, C.J., "The Child born in Elephantine: Papyrus Dodgson Revisited, Acta Demotica (Acts of Fifth International Conference for Demotists 1993)", *EVO* XVII (1994), 199–212.

- , "C26 Message from a Deity", in: B. PORTEN (ed.), *The Elephantine Papyri in English*, Leiden et al. 1996, 339–345.
- MATHIEU, B., "Les hommes de larmes, à propos d'un jeu par des mots mythique dans les textes de l'ancienne Égypte", in: *Hommages à François Daumas*, Montpellier 1986, 499–509.
- MEEKS, D., *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84* (MIFAO 125), Cairo 2006.
- MENDEL, D., *Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels von Karnak* (MRE 9), Turnhout 2003.
- NAGEL, G., "Décoration d'un temple de Mout à Karnak", *Archiv Orientalni* 20 (1952), 90–99.
- NAVILLE, É., *The Temple of Deir el Bahari Pt. 2*, London 1897.
- OPPENHEIM, A., "The Early Life of Pharaoh: Divine Birth and Adolescence Scenes in the Causeway of Senwosret III at Dahshur", in: M. BÁRTA et al. (eds.), *Abusir and Saqqara in the Year 2010*, Prague 2011, 171–188.
- PARKER, R.A. et L.H. LESKO, "The Khonsu Cosmogony", in: J. BAINES (ed.), *Pyramid Studies and Other Essays Presented to I.E.S. Edwards* (EES Occasional Publications 7), London 1988, 168–175.
- PFEIFFER, S., *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich. Systematik und Einordnung der Kultformen*, (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 98), München 2008.
- PILLET, M., "Les scènes de naissance et de circoncision dans le temple nord-est de Mout à Karnak", *ASAE* 52 (1952), 77–104.
- QUACK, J.F., "Apopis, Nabelschnur des Re", *SAK* 34 (2006), 377–379.
- , "Erzählen als Preisen. Vom Astartepapyrus zu den koptischen Märtyrerlegenden", in: H. ROEDER (ed.), *Das Erzählen in frühen Hochkulturen vol. 1, Der Fall Ägypten*, Munich 2009, 291–312.
- , "Lobpreis der Gottheit und Hoffnung auf Beistand im spätramessidischen Ägypten. Eine Neubearbeitung der sogenannten «Gebete eines ungerecht Verfolgten»", in: A. Grund, A. Krüger et F. Lippke (eds.), *Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur. Festschrift für Bernd Janowski*, Gütersloh 2013, 557–593.
- QUAEGEBEUR, J., "Les «saints» égyptiens préchrétiens", *OLP* 8 (1977), 129–143.
- QUIRKE, S., *The Cult of Ra. Sun-worship in Ancient Egypt*, London 2001.
- RITNER, R.K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC 54), Chicago 1995.
- SANDER-HANSEN, C.E., *Das Gottesweib des Amun* (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Skrifter I,1), Copenhagen 1940.
- SANDMAN, M., *Texts from the Time of Akhenaten* (BiAe VIII), Brussels 1938.
- SAUNERON, S., "Le créateur androgyne, Remarques de philologie et d'étymologie (en marge des textes d'Esna)", in: *Mélanges Mariette*, (BdÉ 32), Cairo 1961, 242–244.
- , "Un hymne à Imouthès", *BIFAO* 63 (1965), 73–87.
- , *Le temple d'Esna vol. 3*, Cairo 1968.
- , *Le temple d'Esna vol. 5*, Cairo 2009.
- SAUNERON, S. et J. YOYOTTE, "La naissance du monde selon L'Égypte ancienne", in: *La naissance du monde* (Sources Orientales I), Paris 1959, 17–91.
- SCHNEIDER, T., "Contextualising the Tale of the Herdsman", in: ID. et K. SZPAKOWSKA (eds.), *Egyptian Stories. A British Egyptological Tribute to Alan B. Lloyd on the Occasion of His Retirement* (AOAT 347), Münster 2007, 309–318.
- SETHE, K., *Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysterienspielen*, Leipzig 1928.
- , *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*, Berlin 1929.
- SPIEGELBERG, W., "Beiträge und Nachträge zu Daressys Publikation der hieratischen Ostraca des Museums zu Gizeh", *OLZ* 5 (1902), 313f.

- VERHOEVEN, U., "Ein historischer 'Sitz im Leben' für die Erzählung von Horus und Seth des Papyrus Chester Beatty I", in: M. SCHADE-BUSCH (ed.), *Wege öffnen. Festschrift für Rolf Gundlach zum 65. Geburtstag* (ÄAT 35), Wiesbaden 1996, 347–363.
- VLEEMING, S.P., *Some Coins of Artaxerxes and Other Short Texts in the Demotic Script Found on Various Objects and Gathered from Many Publications* (StudDem 5), Leuven et al. 2001.
- WILDUNG, D., *Imhotep und Amenhotep* (MÄS 36), Munich et al. 1977 (cited as WILDUNG 1977a).
- , *Egyptian Saints*, New York 1977 (cited as WILDUNG 1977b).
- WINTER, E. et U. WINTER, "Von der Ununterscheidbarkeit der Geschlechter. Der Geier im Flug durch die Jahrtausende", in: I. SLAVINSKY et J.P. STRELKA (eds.), *Viribus Unitis. Festschrift für Bernhard Stillfried aus Anlaß seines 70. Geburtstages*, Frankfurt et al. 1996, 523–537.
- YOYOTTE, J., "Une épouse divine à Héracléopolis", *RdÉ* 34 (1982–1983), 145–148 (cited as YOYOTTE 1982–1983a).
- , "Le dieu Horemheb", *RdÉ* 34 (1982–1983), 148f. (cited as YOYOTTE 1982–1983b).
- ZIBELIUS, K., "Zu 'Speien' und 'Speichel' in Ägypten", in: F. JUNGE (ed.), *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Festschrift Wolfhart Westendorf vol. 1, Sprache*, Göttingen 1984, 399–407.

„VATER ZEUS“ IM GRIECHISCHEN EPOS

Heinz-Günther Nesselrath

1. EINLEITUNG

Jedem Leser der homerischen Epen ist Zeus als „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ (πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε) bekannt; die Formel erscheint zwölfmal in der *Ilias* und immerhin noch dreimal in der *Odyssee*. Bemerkenswert ist daran zunächst, dass sie in einem wörtlichen Sinne jedenfalls nicht stimmt:¹ Zeus kann weder im Sinne eines „Schöpfers“ der Menschen als ihr Vater bezeichnet werden (wie dies bei dem einen jüdischen, christlichen oder muslimischen Gott möglich ist); noch ist er der erste oder früheste der griechischen Götter und könnte deshalb in diesem (genealogischen) Sinne als ihr Vater verstanden werden. Der griechische Zeus hat (jedenfalls in allen gängigen Mythenversionen) nichts Entscheidendes mit der Erschaffung der Menschen zu tun (wiewohl ihn umgekehrt schon einmal das Verlangen nach Vernichtung oder wenigstens Dezimierung dieser Menschen ankommen kann, wenn er aus bestimmten Gründen ihrer überdrüssig geworden ist),² und in der gängigen griechischen Göttergenealogie gehört er erst der dritten Generation (nach seinem Großvater Uranos und seinem Vater Kronos) an; bemerkenswerterweise ist er neben den übrigen Kindern des Kronos (seinen Schwestern Hestia, Demeter und Hera und seinen Brüdern Poseidon und Hades) sogar der jüngste.

Natürlich ist Zeus auch „natürlicher“ Vater einer ganzen Reihe von Göttern (z. B. von Apollon, Ares, Artemis, Athena, Dionysos, Hermes, um nur einige besonders wichtige zu nennen) und einer noch größeren Reihe von Menschen, namentlich von großen Helden (Minos, Perseus, Herakles, Aiaikos, Sarpedon, um wieder nur einige bedeutende zu nennen). Aber diese

¹ Sie scheint ein Überbleibsel aus älteren indo-europäischen Zeiten zu sein; vgl. WEST (2007, 181).

² Beispiele wären der Mythos von der Deukalionsflut, der Ersatz von verschiedenen Menschengeschlechtern durch andere in Hesiods Weltaltermythos (Hes. Op. 137f.143f.157f.168f.180) und die Provozierung des Trojanischen Krieges, um die Erde vom Gewicht der zu vielen Menschen zu entlasten (*Kyprien* fr. 1 Davies = fr. 1 Bernabè = fr. 1 West).

„Fakten“ würden es wohl kaum rechtfertigen, seine Vaterschaft gleich auf alle Götter und Menschen auszudehnen. Mit dem Begriff „Vater“ muss also noch eine andere Qualität gemeint sein; und sie lässt sich vielleicht eruieren, wenn man die (nicht wenigen) Stellen genauer betrachtet, an denen Zeus in bestimmten Situationen bei Homer „Vater“ genannt wird.

In den folgenden Ausführungen wird besondere Aufmerksamkeit der eingangs erwähnten Formel $\pi\alpha\tau\eta\rho\ \alpha\upsilon\delta\rho\omega\acute{\nu}\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon\omega\acute{\nu}\ \tau\epsilon$ gewidmet werden; dabei wird sich zeigen, dass sie—gerade bei Homer und Hesiod—keineswegs rein „formelhaft“ angewendet wird,³ sondern je nach Kontext besondere und aufschlussreiche Konnotationen erhält.

2. „VATER ZEUS“ IN DER *ILIAS*

Unter der Bezeichnung $\pi\alpha\tau\eta\rho\ \alpha\upsilon\delta\rho\omega\acute{\nu}\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon\omega\acute{\nu}\ \tau\epsilon$ erscheint Zeus in der *Ilias* an folgenden Stellen:

1. Als seine Gemahlin Hera ihn wegen einer gerade getroffenen Absprache mit der Göttin Thetis zur Rede stellen will und ihm vorwirft, er halte Gedanken und Pläne vor ihr geheim, antwortet ihr in 1,544 der „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ hoheitsvoll, dass es eben Dinge gebe, an deren Wissen er andere Götter nicht teilhaben zu lassen gedenke.
2. Als Zeus zu Beginn des vierten Buches im Kreis der Götter die (freilich von ihm nicht wirklich ernst gemeinte) Möglichkeit ins Spiel bringt, den Krieg um Troja friedlich enden zu lassen, spricht sich Hera deziert dagegen aus, weil sie Troja vernichten will. Zeus stellt demgegenüber heraus, wie lieb ihm Troja ist, und beansprucht, dass auch er einmal eine Stadt vernichten dürfe, die Hera lieb sei; nachdem ihm Hera dies ausdrücklich konzidiert und seine führende Stellung unter den Göttern (aber auch ihre angesehene Position) hervorgehoben hat, folgt der „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ in 4,68 ihrem Begehren und gibt Athena den Auftrag, einen Bruch des derzeit herrschenden Waffenstillstandes durch die Trojaner herbeizuführen.
3. Im fünften Buch verwundet der griechische Held Diomedes sogar die Göttin Aphrodite, als sie versucht, ihren Sohn Aineias vor ihm

³ Zu neueren Forschungen, die den—von früheren Oral Poetry-Forschern gern postulierten—rein „formelhaften“ Gebrauch solcher wiederkehrender Ausdrücke in Frage stellen, vgl. NESSELRATH (2011, 189).

im Schlachtgetümmel zu schützen. Von Schmerzen gepeinigt kehrt Aphrodite in den Himmel zurück und flüchtet sich in die Arme ihrer Mutter Dione. Die den Trojanern feindlich gesinnten Göttinnen Hera und Athena betrachten Aphrodites Ungemach mit sichtlicher Schadenfreude, und Athena erlaubt sich gegenüber Zeus die anzügliche Bemerkung, Aphrodite habe sich wohl an einer Gewandspange der Helena verletzt, die sie durch Liebeslust nach Troja gelockt habe. Auf diesen Spott antwortet nun der „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ in 5,426 mit einem milden Lächeln und weist die immer noch leidende Aphrodite mit mildem Tadel darauf hin, dass sie in Kampf und Schlacht eigentlich nichts zu suchen habe.

4. Nachdem Zeus zu Beginn des achten Buchs die Götter versammelt und ihnen mit drohenden Worten—die vor allem seine die anderen Götter alle weit überragende Kraft unterstreichen—untersagt hat, an diesem Tag den Griechen oder den Trojanern im Kampf Beistand zu leisten, besteigt er seinen Wagen und fährt zwischen Himmel und Erde zum Gipfel des Ida (der das Schlachtfeld vor Troja überragt); hier hält in 8,49 der „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ sein Rossegespann an, um—gewissermaßen in „splendid isolation“—das sich bald darauf entwickelnde Kampfgeschehen zu beobachten.
5. Als sich im gleichen Buch das Kampfgeschehen zugunsten der Griechen zu wenden droht, gibt in 8,132 der „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ genau Obacht und schleudert einen Blitz direkt vor den Wagen des in dieser Situation besten griechischen Kämpfers, des Diomedes. Der alte Nestor, der sich gerade bei Diomedes auf dem Wagen befindet, erkennt und deutet das Blitzzeichen richtig, erklärt Diomedes den Willen des Zeus, dem man sich nicht widersetzen könne, und wendet den Wagen zur Flucht.
6. Nach Anbruch eines neuen Kampftages (des dritten in der *Ilias*) im elften Buch setzt sich in 11,182 der „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ (wieder) auf den Gipfel des Ida und gibt hier der Götterbotin Iris Instruktionen für Hektor, wie er sich gegenüber dem heute besonders kampfstarken Agamemnon verhalten solle.
7. + 8. Zu Beginn des 15. Buches befinden sich (immer noch am dritten Kampftag) die Trojaner auf dem Schlachtfeld in schwerer Bedrängnis, nachdem ihr Anführer Hektor durch einen mächtigen Steinwurf des Aias kampfunfähig gemacht wurde. In dieser Situation erwacht Zeus auf dem Ida aus dem (durch Beischlaf mit seiner Gemahlin Hera induzierten) Schlaf; in 15,12 betrachtet der „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ voller Mitleid den kritischen Zustand Hektors

und stellt gleich im Anschluss Hera mit drohenden Worten zur Rede. Die dadurch sehr eingeschüchterte Hera beteuert, nicht sie sei für diese Situation verantwortlich, sondern Poseidon, und sie sei bereit, auf diesen mäßigend einzuwirken. Durch diese Worte versöhnlicher gestimmt, lächelt der „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ in 15,47 und gibt Hera den Auftrag, sowohl die Götterbotin Iris als auch Apollon zu ihm zu schicken, damit sie Maßnahmen zu einer deutlichen Veränderung der Situation durchführen (die Trojaner unter Hektor sollen erneut die Oberhand auf dem Schlachtfeld erhalten). Bemerkenswerterweise gibt Zeus dann in den Versen 15,61–71 einen zwar knappen, aber doch sehr aussagekräftigen Überblick darüber, wie sich der Krieg bis zum Untergang der Stadt Troja weiterentwickeln soll: Die erneute Flucht der Griechen wird Achill veranlassen, Patroklos auszusenden; dieser wird—nach vielen Heldentaten, u.a. der Erschlagung von Zeus' eigenem Sohn Sarpedon—von Hektor getötet werden; dann wird Achill aus Rache Hektor töten, und nach weiterer Bedrängnis durch die Griechen wird Troja schließlich erobert werden. Bevor aber nicht die Rehabilitierung des Achill, die er Thetis zugesagt hat, im Griechenlager vollzogen ist—fügt Zeus in 15,72–77 hinzu—, werden die Griechen nicht die Oberhand über die Trojaner erlangen. In kaum einer anderen Partie des Epos wird durch einen solchen Überblick so klar gemacht, wie Zeus offenbar tatsächlich die Fäden des Geschehens in der Hand hat.

9. Als im 16. Buch Patroklos und Sarpedon im Kampf aufeinander losgehen, überlegt Zeus, ob er seinen Sohn Sarpedon vielleicht retten solle; doch Hera macht ihn darauf aufmerksam, dass er damit einen konsequenzenreichen Präzedenzfall schaffen würde, denn dann könnten sich auch andere Götter ermutigt sehen, ihre (vom Schicksal eigentlich dem Tod geweihten) vor Troja kämpfenden Söhne retten zu wollen. Es ist offenbar diese Argumentation, der sich der „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ in 16,458 beugt,⁴ Sarpedon dem ihm bestimmten Geschick preisgibt und damit der Ordnung des größeren Ganzen Rechnung trägt—auch wenn er gleich im anschließenden Vers seine Gefühle als leiblicher Vater Sarpedons darin zeigt, dass er blutige Tautropfen zur Erde regnen lässt.

⁴ Vgl. hierzu auch NESSELRATH (2008, 73f.).

10. Zu Anfang des 20. Buches—kurz vor Beginn der Schlacht am vierten Kampftag—beruft Zeus eine Götterversammlung ein, auf der er (im Gegensatz zur Versammlung im achten Buch, vor Beginn des zweiten Kampftages) den Göttern nunmehr freie Hand lässt, nach ihrem Gutdünken eine der beiden Parteien zu unterstützen. Während so die einen sich zu den Griechen gesellen, die anderen zu den Trojanern, alle aber die Menschen zum Kampf anstacheln, bleibt Zeus selbst „oben“ zurück, und in 20,56 lässt der „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ seinen Donner ertönen; damit heizt er das Geschehen zwar zusätzlich an, bleibt zugleich aber selbst „unparteiisch“.
11. Während Hektor im 22. Buch von Achill um die Stadt gejagt wird, stellt in 22,167 der „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ den letzteren die Frage, ob sie es billigen, dass Hektor aus dieser Bedrängnis noch einmal gerettet wird; doch erntet er von seiner Tochter Athena sofort eindeutigen Widerspruch: Wie Hera im Fall Sarpedons weist nun Athena hier darauf hin, dass Hektor längst vom Schicksal dem Untergang geweiht ist. Zeus lässt ihr daraufhin freie Hand, sich zu Achill zu gesellen und ihm den jetzt noch fliehenden Hektor zum Zweikampf zuzuführen, der für Hektor nur tödlich enden kann.
12. Im letzten Buch der *Ilias* lässt Zeus durch die Götterbotin Iris Achills Mutter Thetis auf den Olymp holen, und dort spricht zu ihr in 24,103 der „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ und gibt ihr den Auftrag, ihren Sohn darauf vorzubereiten, dass er Hektors Leiche gegen Lösegeld den Trojanern zurückgeben soll.

Nimmt man die insgesamt elf Situationen der *Ilias* zusammen, in denen Zeus explizit als „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ agiert, so ergibt sich kein völlig einheitliches, aber doch insgesamt ein stimmiges Bild:⁵ In den Fällen 3, 7+8 und 10 zeigt sich vor allem die Herausgehobenheit gegenüber den übrigen Göttern, in 1 und 4 aber auch eine deutliche Distanz des Zeus von ihnen; die Fälle 5, 6, 8 und 12 zeigen, wie er Geschehensabläufe auch aktiv lenkt. Am bemerkenswertesten sind vielleicht die Fälle 2, 9 und 11: Hier „beugt“ sich der „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ der Ansicht anderer Götter; aber er tut dies, weil er den größeren Zusammenhang der (als schicksalhaft dargestellten) Abläufe des

⁵ Dabei können manche Fälle auch mehrere der im folgenden skizzierten Charakteristika enthalten.

Geschehens im Auge hat, und er stellt dabei persönliche Anliegen und Vorlieben ausdrücklich zurück.

„Vater Zeus“ tritt in der *Ilias* nicht nur in der Formel πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε in Erscheinung, sondern noch häufiger in der direkten Anrede Ζεῦ πάτερ.⁶ Diese findet sich in der *Ilias* insgesamt 24mal, und nur in zwei dieser Fälle wird sie von leiblichen Kindern des Zeus verwendet.⁷ In den übrigen 22 sind es sowohl Götter als auch Menschen, die Zeus in dieser Weise als ihren Vater ansprechen: In 1,503 leitet Thetis ihre Bitte, dass Zeus ihrem Sohn Achill Vergeltung und Rehabilitierung gegenüber Agamemnon zukommen lassen möge, mit dieser Anrede ein. Bemerkenswerterweise reden auch Zeus' leibliche Geschwister Hera⁸ (die ja auch seine Gemahlin ist!) und Poseidon⁹ ihren Bruder mit „Vater Zeus“ an. Viel häufiger (nämlich 18mal) tun dies in der *Ilias* freilich Menschen, wobei sie mit dieser Anrede sowohl Gebete,¹⁰ Bitten oder Wünsche¹¹ als auch Klage und Beschwerden¹² einleiten. An „Vater Zeus“ wenden sich auf diese Weise

⁶ Diese Formel ist bereits indoeuropäischen Ursprungs (vgl. das altindische *Díaus pítar* und das lateinische *Diespiter*): HENRICHS (2002, 782); WEST (2007, 170f.).

⁷ In 5,421 beginnt Athena ihre Spottrede über Aphrodite (vgl. o. Fall 3), und in 5,872 leitet Ares seine Klage über seine Verwundung durch Diomedes mit dieser Anrede ein. In 22,178 verwendet Athene bei ihrem Widerspruch gegen Zeus' Ansinnen, Hektor zu retten (vgl. o. Fall 11), eine erweiterte direkte Anrede (um vielleicht mit dieser Erweiterung Zeus noch mehr „in die Pflicht zunehmen“): ὦ πάτερ ἀργικέραυνε κελαινεφές.

⁸ In 5,757 + 762 (Klage über Ares); in 19,121 (die Herrschaft in Argos für Eurystheus beanspruchend).

⁹ In 7,446 (sich über die neue Schiffmauer der Griechen beklagend). In 11,201 beruft sich die Götterbotin Iris gegenüber Hektor ebenfalls auf Vater Zeus.

¹⁰ In 3,276 leitet Agamemnon das feierliche Gebet mit der Anrede an Vater Zeus (und andere Gottheiten ein), um dem Zweikampf zwischen Paris und Menelaos göttliche Legitimation zu verleihen.

¹¹ In 2,371 wünscht sich Agamemnon zehn solche guten Berater, wie Nestor einer ist; in 4,288 wünscht sich erneut Agamemnon mehr so kampfwillige Krieger, wie er sie gerade angetroffen hat; in 7,132 wünscht sich Nestor seine Jugend zurück; in 15,372 ruft Nestor Zeus um Hilfe für die bedrängten Griechen an; in 16,97 erbittet sich Achill von Zeus, dass sowohl er als auch Patroklos diesen Krieg überleben mögen; in 17,645 bittet Aias Zeus darum, den Nebel vom Schlachtfeld zu nehmen, damit man wenigstens im Sonnenlicht sterben könne; in 24,308 bittet Priamos Zeus um Beistand für seine Fahrt ins Griechenlager.

¹² In 3,365 wendet sich Menelaos in enttäuschter Wut an Zeus, weil ihm das Schwert am Helm des Paris zersplitterte; in 8,236 beklagt sich Agamemnon bei Zeus über mangelnde Unterstützung der bedrängten Griechen; in 12,164 beklagt sich der auf trojanischer Seite kämpfende Asios über Irreführung durch Zeus; in 13,631 beschuldigt Menelaos Zeus, er unterstütze die frevelhaften Trojaner; in 17,19 empört sich Menelaos über den besonders hochfahrend auftretenden Trojaner Euphorbos (der an Patroklos' Tod beteiligt war); in 19,270 macht Achill Zeus den Vorwurf (in Zusammenhang mit seiner Aussöhnung mit Agamemnon), dass er oft den Menschen Verblendung sende und ihnen damit Verderben bereite; in 21,273 beklagt Achill seine Bedrängnis, da er sich des Flussgotts Skamander zu erwehren hat.

nicht nur prominente Griechen oder Trojaner, sondern auch „normale“ (anonym bleibende) Angehörige der beiden Völker.¹³ Aber auch ohne den höchsten olympischen Gott direkt anzureden, berufen sich Menschen wiederholt auf „Vater Zeus“.¹⁴

Mit solchen Bezugnahmen auf Zeus als „Vater“ sind—und auch das ist zu betonen—jedoch in der Regel keine Gefühle von naher Verwandtschaft oder gar Liebe verbunden (im Sinne des christlichen „lieben Gott“); eher geht es darum, den als „Vater“ Titulierten gleichsam als „Familienoberhaupt“ in die Pflicht zu nehmen, denn ein Vater als Leiter eines großen Haushalts (im Sinne des römischen *pater familias*) hat eben gegenüber den ihm Unterstellten dezidierte Fürsorgepflichten. Es ist also vor allem eine Herrschaftskomponente, die in diesem Vaternamen zum Ausdruck kommt, wobei zugleich impliziert ist, dass dieser Herrscher als „Vater“ Verpflichtungen gegenüber den von ihm Beherrschten hat. In diesem Zusammenhang ist vielleicht aufschlussreich, dass z.B. auch Odysseus, wenn er in der Odyssee als guter König charakterisiert wird, mit einem „milden Vater“ verglichen wird (πατήρ... ὥς ἤπιος).¹⁵ Später werden Platon und Aristoteles die Vater-Vorstellung ebenfalls heranziehen, um eine frühe, „patriarchalische“ Herrschaftsform unter Menschen zu charakterisieren.¹⁶

Insgesamt ist jedenfalls die Vorstellung von Zeus als „Vater“ in der *Ilias* in einer Weise präsent, wie sie in späterer epischer Dichtung—soweit sich dies aus unserem sehr fragmentarischen Bestand noch sagen lässt—nicht mehr zu finden ist. Ein gewisser Rückgang der Vorstellung von „Zeus Vater“ lässt sich bereits in der *Odyssee* feststellen.

¹³ In 3,320 beten Trojaner wie Griechen darum, dass der Zweikampf zwischen Paris und Menelaos ein gerechtes und verlässliches Ergebnis haben möge.

¹⁴ In 4,235 gibt Agamemnon seiner Zuversicht Ausdruck, dass Vater Zeus Lügnern und Eidesbrechern wie den Trojanern nicht auf Dauer Helfer sein wird; in 17,630 freilich glaubt umgekehrt Aias feststellen zu müssen, dass „Vater Zeus“ den Trojanern hilft; in 22,60 evoked Priamos „Vater Zeus“ in seinen Bitten an Hektor, sich nicht dem schrecklichen Achill zum Kampf zu stellen.

¹⁵ Od. 2,47.234; 5,12.

¹⁶ Vgl. Plat. Leg. 3, 680b–c.e; Arist. EN 8,10 p. 1160b24–27: „Die Beziehung eines Vaters zu seinen Kindern hat die Form einer Königsherrschaft; an seinen Kindern nämlich liegt dem Vater. Infolgedessen nennt auch Homer Zeus einen Vater; eine väterliche Herrschaft nämlich will das Königtum sein“ (ἡ μὲν γὰρ πατὴρ πρὸς υἱεῖς κοινωνία βασιλείας ἔχει σχῆμα· τῶν τέκνων γὰρ τῷ πατρὶ μέλει· ἐντεῦθεν δὲ καὶ Ὀμηρὸς τὸν Δία πατέρα προσαγορεύει· πατρικὴ γὰρ ἀρχὴ βούλεται ἢ βασιλεία εἶναι).

3. „VATER ZEUS“ IN DER *ODYSSEE*

In der *Odyssee* treffen wir die Formel πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε nur noch dreimal an:

1. In 1,28 eröffnet der „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ die denkwürdige Götterversammlung, die zu dem Beschluss führen wird, Odysseus aus seiner mehrjährigen Isolation bei der Göttin Kalypso endlich zu befreien. Zeus selbst beginnt freilich mit einem anderen, viel „globaleren“ Thema, das in seiner Perspektive dem über Götter und Menschen gesetzten Vatergott sicher wohl ansteht: Er beklagt und kritisiert, dass die Menschen die Götter für ihr Unglück verantwortlich machen, obwohl sie für dieses doch vielfach selbst durch ihr eigenes schlechtes Handeln verantwortlich sind; und er veranschaulicht dies sogleich durch den Fall des Aigisthos, der trotz göttlicher Warnung mit der Frau Agamemnons Ehebruch beging und Agamemnon selber tötete, wofür er dann seinerseits durch dessen Sohn Orest mit dem Tod bestraft wurde (1,35–43). Diese Ausführungen greift dann Athena—die ihren Vater dabei mit der Anrede „O unser [d.h. der Götter] Vater, Sohn des Kronos, höchster der Herrschenden“ (ὦ πάτερ ἡμέτερε Κρονίδη ὕπατε κρείόντων, 1,45¹⁷) gleich von Anfang an gewissermaßen in die Pflicht nimmt—geschickt auf, um dem Fall des verbrecherischen Aigisth den Fall des Odysseus gegenüberzustellen, der (jedenfalls in Athenas Augen) völlig unverdient leidet. Für dieses Leiden ist in der Tat ein Gott verantwortlich (Poseidon, der Odysseus wegen der Blendung des Kyklopen Polyphem zürnt), und Zeus sieht sich—eben als „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“—nun offenbar in der Pflicht, dieses Leiden zu beenden.

¹⁷ Athena wiederholt diese Anrede noch einmal in der gleichen Versammlungsszene (1,81) zur Einleitung konkreter Vorschläge, wie man die Heimkehr des Odysseus ins Werk setzen könnte. Ein drittes Mal redet Athena in der *Odyssee* Zeus so an, als sie sich—kurz vor Ende des Epos—in 24,473 von ihm die Erlaubnis holt, in der Schlusskonfrontation zwischen der Partei der (von Odysseus getöteten) Freier und der Partei des Odysseus auf der Seite letzterer einzugreifen und einen schnellen Sieg der Odysseus-Leute herbeizuführen. In der *Ilias* kommt diese Anrede nur ein einziges Mal vor, ebenfalls von Athena ausgesprochen, die damit in 8,31 eine Beschwichtigung einleitet, nachdem Zeus zuvor mit drohenden Worten alle Götter davor gewarnt hat, an diesem Tag in das Kampfgeschehen zwischen Griechen und Trojanern einzugreifen (vgl. o. *Ilias*-Fall Nr. 4). In späterer Literatur taucht die Formel noch zweimal in parodistischem Kontext auf (Aristophanes, *Wespen* 652; Lukian, *Zeus Tragodos* 1).

2. + 3. An den beiden anderen Stellen, wo die Formel in der *Odyssee* auftaucht, wird sie von Odysseus selbst verwendet: In 12,445 erzählt er den Phäaken, wie der „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ ihn—als er bereits alle seine Gefährten verloren hatte und gerade mit knapper Not dem Sog der Charybdis entgangen war—nicht noch ein zweites Mal in die Nähe der Skylla führte, was unweigerlich sein Verderben bedeutet hätte; und in 18,137 weist der noch unerkannte Odysseus (in Bettlergestalt) den Freier Amphinomos—der sich (eine glorreiche Ausnahme unter den Freiern) anständig gegenüber dem Bettler verhalten hat—auf die durch den „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ stets sich ändernde Situation der Menschen hin und leitet daraus eine Warnung an Amphinomos ab, sich rechtzeitig aus der Schar der Freier zu entfernen, bevor Odysseus zurückkehre (doch bleibt diese Warnung fruchtlos).

Direkte Anreden des Zeus mit Ζεύς (...) πάτερ kommen in der *Odyssee* 15mal vor (gegenüber 24mal in der *Ilias*). An 13 Stellen sprechen dabei Personen, die nicht leibliche Kinder des Zeus sind: Zweimal wird die Anrede von Göttern verwendet, die sich über ihnen widerfahrenes Unrecht beklagen,¹⁸ elfmal von Menschen, die Wünsche aussprechen (der weitaus häufigste Fall)¹⁹ oder eine Klage²⁰ oder auch (der weitaus seltenste Fall, der in der *Ilias* gar nicht vorkommt) einen Dank.²¹ Die bemerkenswerteste Äußerung wird dabei von dem Kuhhirten Philoitios getan: Als er (in 20,190–225) den ältlichen zerlumpten Bettler sieht, der in Wahrheit Odysseus ist,

¹⁸ In 12,377 beklagt sich der erzürnte Sonnengott Helios bei Zeus (und den anderen Göttern) über den Frevel, den die Gefährten des Odysseus an seinen Rindern verübt haben; in 13,128 beklagt sich Zeus' Bruder Poseidon über die Schmälerung seiner göttlichen Ehre (τιμή), die ihm dadurch widerfahre, dass die Phäaken den von ihm gehassten nicht nur schnell und sicher, sondern auch noch mit vielen Schätzen nach Hause brächten.

¹⁹ In 4,341 und 17,132 (hier von Telemach referiert) wünscht Menelaos sich Odysseus in seiner früheren Kraft zurück; in 7,311 wünscht Alkinoos sich Odysseus als Schwiegersohn; in 7,331 wünscht sich Odysseus die Erfüllung von Alkinoos' Versprechen des Heimgeleits; in 18,221 wünscht sich Telemach den Tod der Freier; in 20,98 bittet Odysseus „Vater Zeus“ um ein Vorzeichen, das ihm ein gutes Ende seiner Heimkehr anzeigen soll (und welches dann auch kommt); in 20,112 wünscht sich eine Dienstmagd das Erscheinen des Odysseus und die Bestrafung der Freier; in 21,200 wünscht sich der Kuhhirte Philoitios die Rückkehr des Odysseus; und in 24,376 wünscht sich Laertes seine früheren Kräfte für den bevorstehenden Kampf zurück.

²⁰ In 12,371 glaubt sich Odysseus von den Göttern getäuscht und nicht nach Ithaka zurückgebracht; zu 20,201 vgl. oben im Text.

²¹ In 24,351 dankt Laertes „Vater Zeus“ für die Bestrafung der Freier und sieht dadurch das göttliche Weltregiment bestätigt.

sieht er sich veranlasst, eine regelrechte Theodizee-Anklage gegen Zeus zu richten:²² „Zeus Vater, nicht ist ein anderer von den Göttern im Vergleich zu dir verderblicher! Du hast kein Erbarmen mit den Menschen, da du sie doch selbst hervorgebracht hast, so dass sie in Übel und schlimme Schmerzen verwickelt werden!“ An keiner anderen Stelle bei Homer wird Zeus in dieser Form als direkter Hervorbringer der Menschen bezeichnet und daraus auch eine explizite Fürsorgeverpflichtung abgeleitet.

Noch an acht weiteren Stellen wird Zeus in der *Odyssee* als Vater bezeichnet;²³ im Vergleich dazu gibt es in der *Ilias* 48 Stellen (zusätzlich zu den oben bereits besprochenen Formeln), an denen entweder Menschen oder Götter oder auch der Dichter selbst sich auf Zeus als Vater beziehen. Diese Zahlen mögen abschließend noch einmal deutlich machen, dass die Präsenz von „Vater Zeus“ in der *Odyssee*, auch wenn sie noch oft festzustellen ist, gegenüber der *Ilias* bereits zurückgegangen ist.

4. „VATER ZEUS“ BEI HESIOD²⁴

Als „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ tritt Zeus auch in den zwei vollständig überlieferten Lehrgedichten Hesiods in Erscheinung. In der (1022²⁵ Verse umfassenden) *Theogonie* findet sich der πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε an insgesamt 6 Stellen:²⁶ Im langen Prooemialteil ist er Gegenstand des Gesangs der Musen (47), in 457 und 468 wird die Formel eigenartigerweise in Zusammenhang mit Zeus' Geburt gebraucht (d.h. zu einem Zeitpunkt, wo er mit Sicherheit noch nicht „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ ist); in 643 und 838 wird die Formel in

²² Od. 20,201–203: Ζεῦ πάτερ, οὗ τις σείο θεῶν ὀλωότερος ἄλλος· / οὐκ ἐλεείρεις ἄνδρας, ἐπὴν δὴ γείνεαι αὐτός, / μισγόμεναι κακότητι καὶ ἄλγεσι λευγαλείοισιν.

²³ An vier davon (13,51; 14,40; 15,341; 156,260) sind es Menschen, die so von Zeus sprechen; 8,279 befindet sich innerhalb der von Demodokos vorgetragenen Erzählung vom Ehebruch des Ares mit Aphrodite und seiner Bestrafung; 12,63 und 12,65 finden sich in Odysseus' Erzählung seiner Irrfahrten bei den Phäaken; lediglich in 24,518 spricht die Göttin Athena von ihrem (auch leiblichen) „Vater Zeus“.

²⁴ In diesem Abschnitt werden nur die sicheren Werke Hesiods, d.h. die *Theogonie* und die *Werke und Tage*, behandelt; der unter seinem Namen überlieferte „Schild“ (*Aspis*, *Scutum*) und die Fragmente aus den hesiodeischen Katalogen folgen im nächsten Abschnitt.

²⁵ Dabei sind auch die Schlusspartien (V. 930–1022) mitgezählt, die heute in der Regel als spätere Zusätze gelten (vgl. F. Solmsens Hinweise im kritischen Apparat zu Theog. 930; WEST [1966, 398f.] lässt die später hinzugefügten Teile sogar bereits mit V. 901 beginnen).

²⁶ An dreien davon bemerkenswerterweise im Akkusativ (was bei Homer nie der Fall ist): Theog. 47 (Ζῆνα θεῶν πατέρ' ἥδ' ἀνδρῶν), 457 (Ζῆνά τε μητιόνετα, θεῶν πατέρ' ἥδ' ἀνδρῶν), 468 (Δ'... θεῶν πατέρ' ἥδ' ἀνδρῶν).

Zusammenhängen verwendet, in denen Zeus gerade um seine Weltherrschaft kämpfen muss: In 643 fordert er die Hekatoncheiren zum Kampf gegen die Titanen (also seinen Vater Kronos und dessen Geschwister) auf, in 838 rüstet er sich zum Abwehrkampf gegen Typhoeus (die letzte und gewaltigste Gefährdung seiner Herrschaft).

Vielleicht die bemerkenswerteste Stelle, an der in der *Theogonie* die Formel verwendet wird, ist Vers 542, innerhalb der eigenartigen Partie (Theog. 535–560), in der der Opfertrug des Prometheus dargestellt wird. Hier macht der Dichter gleich mehrfach klar, dass Zeus die von Prometheus absichtlich vorgenommene sehr ungleiche Aufteilung des geopfer-ten Tieres von vornherein durchschaut: zum einen durch den expliziten Tadel, den der πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε an Prometheus richtet,²⁷ zum anderen durch eine ausdrückliche auktoriale Versicherung, dass Zeus Prometheus' List durchschaut.²⁸ Dennoch spielt er Prometheus' Spiel mit, und zwar deshalb, weil er „Böses für die sterblichen Menschen voraussah, das sich auch vollenden sollte.“²⁹ Gleich darauf hebt er die Abdeckung der von ihm gewählten Portion hoch, sieht darunter nur die Knochen des Opfertieres (während Prometheus alle Fleischteile in der anderen Position zusammengelegt hat, die jetzt den Menschen zufällt) und gerät in furchtbaren Zorn—aber worüber genau? In der ursprünglichen Version der Geschichte ließ sich Zeus vielleicht wirklich täuschen,³⁰ aber Hesiod hat ja bereits zweimal erkennen lassen, dass „sein“ Zeus zu keinem Zeitpunkt auf den Betrug hereinfällt; hier dürfte sich der Zorn also darauf richten, dass Prometheus einen solchen Betrug überhaupt gegen ihn, den „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“, gewagt hat. Wenn Zeus dann zur Vergeltung nicht etwa gegen den Betrüger Prometheus selbst, sondern seine Schützlinge, die Menschen, vorgeht—indem er ihnen das Feuer vorenthält –, so will er ihnen damit vielleicht zeigen, dass über ihrem Beschützer Prometheus immer noch er, der πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε,

²⁷ V. 542–544 (δὴ τότε μιν προσέειπε πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε· / „Ἰαπετιονίδη, πάντων ἀριδείκετ' ἀνάκτων, / ὦ πέπον, ὡς ἑτεροζήλως διεδάσσαι μοίρας.“—Da nun sprach zu ihm der Vater sowohl der Menschen als auch der Götter: / „Sohn des Iapetos, berühmtester aller Herrscher, / lieber Freund, wie ungleich hast du die Portionen geteilt!“).

²⁸ V. 550f. (Ζεὺς δ' ἄφθιτα μῆδεα εἰδὼς / γυνῶ ῥ' οὐδ' ἠγνοίησε δόλον—„doch Zeus, im Wissen seiner unvergänglichen Ratschlüsse, / erkannte die List und nahm sie wohl wahr“).

²⁹ V. 551f.: κακὰ δ' ὄσσετο θυμῷ / θνητοῖς ἀνθρώποισι, τὰ καὶ τελέεσθαι ἔμελλε. Die Bedeutung des hier wichtigen Verbs ὄσσετο ist nicht ganz klar: Deutsche Übersetzungen geben es mit „jemandem Verderben sinnen“ (so z.B. Thassilo von Scheffer) wieder, aber in der Regel bedeutet es „etwas voraussehen / ankündigen“.

³⁰ So die Kommentatoren WEST (1966, 321) und ROWE (1978, 82) zu der Stelle.

steht.³¹ Auf diese Weise steht die Formel hier gleichsam im Zentrum eines Ringens, in dem Zeus auch gegen den klugen Prometheus die Oberhand behält und zugleich seine Macht über die Menschen bekräftigt; dem Ergebnis entspricht das folgerichtige Fazit in V. 613: „So lässt sich der Sinn des Zeus nicht betrügen noch umgehen“ (ὥς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν).

Bemerkenswerterweise steht die einzige Stelle in den (insgesamt 828 Verse umfassenden) *Werken und Tagen*, an der sich die Formel vom „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ findet (V. 59), in einer variierten Darstellung der gleichen Ereigniskette (V. 47–105): Nur kurz wird hier auf den die ganze Sequenz einleitenden Opfertrug des Prometheus angespielt (V. 48), und auch Zeus' Vergeltungsmaßnahme (Vorenthaltung des Feuers: V. 49f.) und Prometheus' neuerliche Reaktion darauf (Diebstahl des Feuers: V. 50–52) werden nur kurz erwähnt. Stattdessen erhält nun Zeus' nächster Vergeltungsschritt (die Schaffung Pandoras, um durch sie die Menschen in eine generell viel elendere Lage zu versetzen) erheblich mehr Raum als in der *Theogonie* (V. 60–82). Eingeleitet wird er durch eine—teils explizite, teils implizite—Ankündigung des Zeus, die sich in ihrer ersten Hälfte direkt an Prometheus selber richtet, in ihrer zweiten Hälfte jedoch mit fast schon hämischer Vorfreude die bösen Folgen für die Menschen ausmalt;³² und abgerundet wird sie in V. 59 mit einem lauten (künftige Schadenfreude vorwegnehmenden) Lachen des „Vaters sowohl der Menschen als auch der Götter“. Die Formel mag angesichts ihrer situativen Einbettung zumindest für moderne Befindlichkeiten einigermaßen unpassend erscheinen (ein schadenfroh-hämischer Göttervater?); sie macht aber jedenfalls deutlich, dass das hier eingeleitete Geschehen Zeus' Stellung als herrschende Instanz über alle Götter (die im folgenden alle seine Befehle zur Schaffung, Ausstattung und Entsendung Pandoras

³¹ Als Prometheus auch diese Maßnahme konterkariert und für die Menschen das Feuer stiehlt, greift Zeus zu noch härterer Vergeltung und sendet den Menschen die nahezu universale Unglücksbringerin Pandora (V. 570–612), während er Prometheus für eine sehr lange Zeit an einen Felsen des Kaukasus fesseln lässt (bereits vorweggenommen in V. 521–534, noch einmal kurz konstatiert in V. 614–616).

³² V. 54–58: „Sohn des Iapetos, der du über alle hinaus kluge Pläne kennst: / Du freust dich, das Feuer gestohlen und meine Sinne getäuscht zu haben—/ sowohl für dich selbst ein gewaltiges Weh als auch für die Menschen der Zukunft! / Denen werde ich zur Vergeltung für das Feuer ein Übel geben, an dem alle / in ihrem Herzen ihr Vergnügen haben werden, in dem sie in Liebe ihr eigenes Übel umarmen!“ (Ἰαπετιονίδι, πάντων πέρι μήδεα εἰδώς, / χαίρεις πῦρ κλέψας καὶ ἐμὰς φρένας ἡπεροπεύσας, / σοὶ τ' αὐτῷ μέγα πῆμα καὶ ἀνδράσιν ἐσομένοισιν. / τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες / τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἐόν κακὸν ἀμφαγαπῶντες).

gehorsam ausführen) und Menschen (deren Geschick sich durch die von Zeus herbeigeführte Intervention Pandoras ganz entscheidend zum Schlechteren ändern wird: V. 83–104) voll und ganz bestätigen wird. Die Quintessenz wird in V. 105 ganz ähnlich wie schon in der *Theogonie* ausgedrückt: „So lässt sich dem Sinn des Zeus in keiner Weise enttrinnen“ (οὕτως οὐ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι).

Sonst ist von Zeus als „Vater“ in der *Theogonie* noch sechsmal die Rede—davon viermal im langen Einleitungsteil³³—und in den *Werken und Tagen* fünfmal, wobei er sich an zwei Stellen (beide innerhalb des berühmten Weltaltermythos) als globaler Walter über das ganze Menschengeschlecht zeigt.³⁴ Eine direkte Anrede mit Ζεῦ (...) πάτερ findet sich in keinem der beiden Hesiodgedichte.

Insgesamt erscheint Zeus als „Vater“ in einem weiteren als strikt leiblichen Sinn bei Hesiod weniger präsent als bei Homer (freilich gilt es zu beachten, dass die beiden Hesiodgedichte zusammen nur etwa ein Zwölftel der Textmenge der beiden homerischen Epen ausmachen). Die Verwendung der Formel πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε innerhalb der beiden Versionen der Prometheus-Pandora-Geschichte ist jedoch (wie hier zu zeigen versucht wurde) bemerkenswert: Hier tritt Zeus als weltlenkender Gott auf, der weder von anderen Göttern (wie Prometheus) mit sich spaßen lässt noch bereit ist, den Menschen zu viele Freiräume zu gewähren.

5. „VATER ZEUS“ IN WEITERER EPISCHER DICHTUNG ARCHAISCHER ZEIT

Von der griechischen epischen Dichtung nach Homer und Hesiod sind fast nur Fragmente erhalten, doch ist auch in ihnen „Vater Zeus“ präsent.

³³ Theog. 36: die Musen singen für „Vater“ Zeus; 40f.: der Himmelspalast des „Vaters“ Zeus; 53: Mnemosyne gebiert „Vater“ Zeus die Musen; 71: die Musen kommen zu „Vater“ Zeus. An allen diesen Stellen lässt sich „Vater“ im leiblichen Sinn verstehen, denn Zeus hat die Musen mit Mnemosyne gezeugt (vgl. V. 53). In diesem leiblichen Sinn können auch die beiden verbleibenden „Vater“—Stellen verstanden werden (580: Hephaistos schmückt Pandora für „Vater“ Zeus—vgl. allerdings die Variante in V. 927, wo Hephaistos nur Hera zur Mutter und keinen Vater hat; 896: Athena hat den gleichen Verstand wie „Vater“ Zeus).

³⁴ Op. 143: „Vater Zeus“ erschafft das dritte, nämlich das bronzene, Menschengeschlecht; 168 „Vater Zeus“ siedelt die Helden des vierten Menschengeschlechts nach ihrem Tod auf den Inseln der Seligen an. Von den übrigen drei Stellen sind zwei klar im leiblichen Sinn gemeint (2: die Musen besingen ihren Vater; 259: die Göttin Dike sitzt bei „Vater Zeus“, vgl. V. 256), an der dritten ist der in „Vater“ liegende Bezug nicht völlig klar (84: der „Vater“ schickt Hermes mit Pandora zu Epimetheus), da Hermes ebenfalls ein leiblicher Sohn des Zeus ist.

Unter den (weder sehr zahlreichen noch sehr umfangreichen) Fragmenten epischer Werke des 7. und 6. Jh.s v. Chr. ist die Formel $\pi\alpha\tau\eta\rho\ \alpha\acute{\nu}\delta\rho\omega\acute{\nu}\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon\omega\acute{\nu}\ \tau\epsilon$ nur einmal belegt, und zwar aus einem Werk des Eumelos von Korinth oder des Arktinos von Milet, das in der Regel mit einer epischen *Titanomachie* identifiziert wird (*Titanomachia* fr. 6 Bernabé = fr. 5 Davies = Eumelos fr. 8 West). Hier wird uns bemerkenswerterweise ein tanzender Zeus vorgeführt: „Und mitten unter ihnen tanzte der Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ ($\mu\acute{\epsilon}\sigma\sigma\omicron\iota\sigma\iota\nu\ \delta'\ \acute{\omega}\rho\chi\epsilon\acute{\iota}\tau\omicron\ \pi\alpha\tau\eta\rho\ \alpha\acute{\nu}\delta\rho\omega\acute{\nu}\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon\omega\acute{\nu}\ \tau\epsilon$). Was war der Anlass dieses Tanzes? Man nimmt gern an, es sei die Siegesfeier der olympischen Götter nach ihrer Überwindung der Titanen gewesen;³⁵ dann könnte die Verwendung der Formel anzeigen, dass dieser Sieg es war, der Zeus zum „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ gemacht hat.

In dem 480 Verse umfassenden Epos-Fragment „Der Schild“ (*Ἀσπίς*), das Hesiod zugeschrieben wird und den Kampf des Herakles (zusammen mit seinem Halbbruder Iolaos) gegen den Ares-Sohn Kyknos zum Thema hat, erscheint die Formel „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ einmal³⁶ in einer Rede des Iolaos an Herakles (V. 103), und es wird auch sonst zweimal auf Zeus als „Vater“ Bezug genommen.³⁷

In den Resten der hesiodeischen *Frauenkataloge*, die sehr wahrscheinlich nicht von Hesiod stammen, sondern in ihrer vor allem in den längeren (Papyrus-)Fragmenten noch erkennbaren Form wohl auf das 6. Jh. v. Chr. zurückgehen,³⁸ taucht die Formel $\pi\alpha\tau\eta\rho\ \alpha\acute{\nu}\delta\rho\omega\acute{\nu}\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon\omega\acute{\nu}\ \tau\epsilon$ noch 15mal auf (war also im vollständigen Werk, das die alexandrinischen Philologen in fünf Bücher einteilten, noch erheblich öfter belegt), manchmal im gleichen Kontext auf engem Raum mehrfach hintereinander,³⁹ was vielleicht auf eine gewisse Abnutzung und Entleerung hindeutet. Viermal wird der „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ bemüht, wenn er mit

³⁵ So BERNABÉ (1996, 14) und WEST (2003, 229) in ihrer Erläuterung zu diesem Fragment; Bernabé zitiert daneben auch noch andere Vermutungen (z.B. den Tanz eines jungen Zeus mit den Kureten); wirkliche Sicherheit ist hier nicht zu gewinnen.

³⁶ Die Formel erscheint auch in V. 27, aber der erste Teil der *Aspis* (V. 1–54) ist aus den hesiodeischen Frauenkatalogen übernommen (dort = fr. 195 M.-W.); vgl. dazu gleich im Anschluss.

³⁷ In V. 322 geht der Bezug auf die leibliche Vaterschaft des Zeus bei Herakles, in V. 471 auf die leibliche Vaterschaft des Zeus bei Athena.

³⁸ Vgl. dazu HUNTER (2005, 2).

³⁹ So in den Versen 8 und 12 (und auch noch 28, in schon etwas anderem Kontext) von fr. 30 M.-W. (= 27 Most) und in den Versen 6 und 6 von fr. 129 M.-W. (= fr. 77 Most).

seinem Blitz einen Frevler zur Strecke bringt;⁴⁰ an vier anderen Stellen trifft der „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ Zeus Entscheidungen, die man als wichtige Weichenstellungen in diversen Mythen ansehen kann.⁴¹ Lässt sich an diesen Stellen noch ein Bezug erkennen (oder wenigstens gedanklich konstruieren) zu der fürsorgenden „Vater“-Funktion des Zeus (wie wir sie auch bei Homer kennenlernen konnten), fällt dies an noch weiteren Stellen erheblich schwerer, wo die Formel eigentlich nur noch eingesetzt zu sein scheint, um den Vers zu füllen.⁴²

An fünf weiteren Stellen⁴³ gibt es in den unter Hesiods Namen gehenden Fragmenten Bezüge auf „Vater“ Zeus, und einmal wird er auch von

⁴⁰ In fr. 10a,90 M.-W. (= fr. 10,90 Most) tötet der ergrimnte Zeus mit seinem Blitz den König Keyx, weil er und seine Gattin Alkyone sich gegenseitig „Hera und „Zeus“ nannten; in fr. 30,12 M.-W. (= 27,12 Most) tötet er nicht nur den König Salmoneus, der es wagte, als Zeus in seinem Land zu posieren, sondern auch sein ganzes Volk (in V. 28 wird—wieder unter Verwendung der Formel—hinzugefügt, dass lediglich Salmoneus' Tochter Tyro, die dem gotteslästerlichen Gebaren ihres Vaters Einhalt zu gebieten versuchte, vom „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ verschont wurde); in fr. 51,1 M.-W. (= fr. 55,1 Most) tötet Zeus den Apollon-Sohn Asklepios, der es wagte, Tote wieder zum Leben zu erwecken (und damit einen fundamentalen Unterschied zwischen Göttern und Menschen verwischte); in fr. 177,10 M.-W. (= fr. 121,10 Most) erschlägt Zeus mit seinem Blitz sogar seinen eigenen Sohn Eëtion, weil dieser mit Zeus' Schwester Demeter Geschlechtsverkehr hatte.

⁴¹ In fr. 33a,3 M.-W. (= fr. 31,3 Most) siedelt Zeus die sehr ungleichen Zwillinge Neleus und Pelias (beide Poseidon-Söhne) getrennt voneinander an, um Unfrieden zwischen ihnen zu vermeiden; in fr. 129,9 M.-W. (= fr. 77,9 Most) tut er das Gleiche mit den schon seit dem Mutterleib miteinander in Streit liegenden Zwillingen Proitos und Akrisios; in fr. 195,27 M.-W. (= fr. 138,27 Most) beschließt Zeus, durch seine Vereinigung mit Alkmene „sowohl für Götter als auch für unternehmungsfreudige Menschen einen Verteidiger gegen Plagen zu zeugen“ (28f.: ὥς ῥα θεοῖσιν / ἀνδράσι τ' ἀλφειστῆσιν ἄρης ἀλκτῆρα φυτεύσαι); in fr. 205,3 M.-W. (= fr. 145,3 Most) bevölkert er für seinen Sohn Aiakos die menschenleere Insel Aigina, in dem er Ameisen in Menschen verwandelt.

⁴² In fr. 70,4 M.-W. (= fr. 41,4 Most) geht es wahrscheinlich (der genaue Kontext ist etwas unsicher) um die Fürsorge für den jungen Zeus-Sohn Dionysos; in fr. 75,25 M.-W. (= fr. 48,25 M.-W.) nimmt Schoineus, der Vater der stolzen Jägerin Atalante, vor einem Wettrennen seiner Tochter mit dem um sie werbenden Hippomenes die Formel vom „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ in den Mund, um auf die düsteren Konsequenzen hinzuweisen, die Hippomenes erleiden müsste (nämlich den Tod), wenn er dieses Wettrennen verlieren sollte („wenn ihm der Vater sowohl der Menschen als auch der Götter aber nicht geben sollte [nämlich den Sieg]...“; in fr. 141,9 M.-W. (= fr. 90,9 Most) macht sich der „Vater sowohl der Menschen als auch der Götter“ bereit, sich der von ihm heiß begehrten Europa zu nähern...; und in fr. 343,11 M.-W. (= fr. 294,11 Most) bringt Zeus aus seinem Kopf Athena hervor (nachdem er zuvor ihre Mutter Metis überfallartig verschlungen hat, damit sie nicht etwas hervorbringt, was gewaltiger als sein Blitz ist, V. 7–10).

⁴³ In fr. 5,3 (= fr. 2 Most) vereinigt sich Pandora mit „Vater Zeus“ und gebiert Graikos; in fr. 141,3 M.-W. (= fr. 90,3 Most) schläft Zeus mit Europa (vgl. dazu die in der vorigen Anm. erwähnte Stelle fr. 141,9); in fr. 145,2 M.-W. (= fr. 93,2 Most) ist der Kontext sehr unsicher, aber es könnte um den von Europa geborenen Sohn Minos gehen; in fr. 211,11 M.-W.

einem Menschen direkt mit Ζεῦ πάτερ angerufen: In fr. 276,1 M.-W. (= fr. 212,1 Most, aus der *Melampodie*) wünscht sich kein Geringerer als der berühmte Seher Teiresias, dass Zeus ihm ein kürzeres Leben (und auch einen den übrigen Menschen eher vergleichbaren, d.h. geringeren, Verstand gegeben hätte.

Schließlich ist „Vater Zeus“ auch in den zwischen dem 7. und 5. Jh. v. Chr. (vielleicht auch noch später) entstandenen *Homerischen Hymnen* zu finden. Die Formel πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε ist freilich nur einmal zu finden (in einem Fragment eines Dionysos-Hymnos, V. 7, wo Zeus als Vater des Dionysos bekräftigt wird), ebenso die direkte Anrede Ζεῦ πάτερ im Hermes-Hymnos (V. 368), wo der kleine Hermes vor seinem leiblichen Vater Zeus gegen die Anschuldigungen seines älteren (Halb-)Bruders Apollon, er habe ihm seine Rinderherde gestohlen, auf „Unschuldig“ plädiert. Ebenso wie hier wird Zeus noch an weiteren 14 Stellen in den Homerischen Hymnen als leiblicher Vater (einer Gottheit) evoziert;⁴⁴ an acht Stellen wird er anderen Götter als Vater nicht im leiblichen Sinn, sondern eben in seiner allgemeineren Funktion als „Göttervater“ zugeordnet.⁴⁵

Insgesamt bringen diese Reste und Zeugnisse der archaischen epischen Dichtung nicht allzu viel Neues nach Homer und Hesiod, sondern man hat vielmehr den Eindruck, dass sie sich lediglich in den einmal ausgefahrenen Bahnen bewegen und die universale Vater-Funktion des Zeus in ihnen sogar eher rückläufig ist.⁴⁶

(= fr. 152,18 Most) erscheint der „Vater Zeus“ offenbar in Zusammenhang mit der Geschichte des Peleus und seiner Hochzeit mit Thetis; in fr. 248,2 M.-W. (= fr. 187a,2 Most) verweist Alkmene in einer direkten Rede zu ihrem Sohn Herakles auf seinen Vater Zeus.

⁴⁴ In V. 21 und 27 des Demeter-Hymnos ruft Persephone während ihrer Entführung durch Hades nach ihrem Vater Zeus, und auch in V. 408 und 415 nennt Persephone Zeus ihren Vater; in V. 8 und 10 des Apollon-Hymnos ist Zeus als Vater Apollons präsent; in V. 160, 174, 258, 274 und 378 des Hermes Hymnos wird Zeus als Vater wegen seines leiblichen Sohns Hermes bezeichnet, während er in V. 334 diese Bezeichnung als Vater Apollons (von diesem selbst) erhält und in V. 323 sowohl Hermes als auch Apollon vor ihrem Vater Zeus erscheinen; in V. 13 des zweiten Aphrodite-Hymnos erscheint Zeus als Vater der Horen.

⁴⁵ In V. 321f. und 396 des Demeterhymnos in Bezug auf seine Schwester Demeter (in V. 325 ist die Bezeichnung πατήρ in Bezug auf alle Götter konjunktural ergänzt), in V. 348 und 364 in Bezug auf seinen Bruder Hades; in V. 307 des Apollon-Hymnos in Bezug auf seine Schwester Hera; in V. 27 und 29 des ersten Aphrodite-Hymnos in Bezug auf seine Schwester Hestia.

⁴⁶ Gleichwohl ist „Vater Zeus“ auch in anderer Dichtung des 6. und 5. Jh.s präsent, wie eine kurze Übersicht über die Anrede Ζεῦ πάτερ in der iambischen, elegischen, lyrischen und dramatischen Dichtung dieser Zeit zeigen kann: Archil. fr. 177,1 W., 197,1; Alc. PMG 81,1; Alc. fr. 69,1 L.-P.; Hippon. fr. 38,1 W.; Theogn. 73; Simon. PMG 38,24; Lyr. Adesp. PMG 20f,1; Pind. Ol. 7,87. 13,26, Nem. 8,35. 9,31. 53. 10,29, Isthm. 6,42; Bacch. Dith. 3,53; Soph. OT 202; Ar. Ach. 223.

6. „VATER ZEUS“ IN HELLENISTISCHER EPISCHER UND LEHR-DICHTUNG

Zum Abschluss sei ein kurzer Ausblick auf die Präsenz von Vater Zeus in der griechischen epischen Dichtung nachklassischer Zeiten angefügt:

Das einzige noch vollständig erhaltene Epos des Hellenismus sind die *Argonautika* des Apollonios Rhodios aus dem mittleren 3. Jh. v. Chr. Hier gibt es nur drei Stellen, in denen von Zeus als Vater die Rede ist: Zwei davon beziehen sich auf seine leibliche Vaterschaft gegenüber Athena (3,32 und 4,1310); in 4,1673 redet der Dichter selbst den höchsten Gott mit Ζεῦ πάτερ an—dies ist mithin die einzige Stelle in einem Werk, das in seinem Versbestand immerhin etwa der Hälfte von *Ilias* oder *Odyssee* entspricht, wo die Vorstellung von Zeus als einem universalen Vater für einen kurzen Moment präsent ist.

Nicht viel besser sieht es im (zum größten Teil nur noch fragmentarisch erhaltenen) Oeuvre des wichtigsten hellenistischen Dichters (und etwas älteren Zeitgenossen des Apollonios Rhodios), Kallimachos, aus. Kallimachos hat Zeus einen eigenen (96 Verse umfassenden) Hymnos gewidmet, an dessen Anfang (V. 7), in dessen Mitte (V. 43) und an dessen Ende (V. 94) er ihn mit „Vater“ direkt anredet; abgesehen davon aber ist in Kallimachos' Werk ein universeller „Vater Zeus“ nicht mehr zu finden. Im (268 Verse umfassenden) Hymnos auf Artemis wird an sieben Stellen auf Zeus' leibliche Vaterschaft gegenüber Artemis hingewiesen (V. 4, 8 [direkte Anrede durch die kleine Artemis], 26, 28, 32, 118, 168); schließlich erscheint „Vater Zeus“ noch einmal in einem längeren Fragment des zwölften Iambos (fr. 202,26 Pfeiffer = fr. 163,26 Asper), wobei die Vater-Funktion hier auf die leibliche Tochter Hebe (Göttin der Jugend) bezogen zu sein scheint.

Fündiger als in solcher erzählenden Dichtung wird man dagegen in philosophischer und in Lehrdichtung des Hellenismus: Im 39 Verse langen Zeus-Hymnos des Stoikers Kleanthes wird Zeus in V. 4f. die Vaterschaft am Menschengeschlecht (und überhaupt an allem, was auf Erden lebt) zugewiesen,⁴⁷ und in V. 34 wird Zeus direkt mit πάτερ angeredet, innerhalb der Bitte, dass Zeus der menschlichen Seele ihre Ignoranz nehmen und sie mit Einsicht erfüllen möge.⁴⁸ Dass die Menschen ihre Herkunft oder Abstammung von Zeus haben, kommt auch gleich zu Beginn der stoisch geprägten *Phainomena* des Dichters Arat zum Ausdruck, deren Prooemium (V. 1–18) man ebenfalls als einen kurzen Zeus-Hymnos

⁴⁷ V. 4f.: Ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεσθα, ... / ..., ὅσα ζῶει τε καὶ ἔρπει θνήτ' ἐπὶ γαίαν.

⁴⁸ Zu dem hier zum Ausdruck kommenden Vater-Konzept vgl. THOM (2005, 151).

bezeichnen könnte, in denen der oberste Gott als Inspirationsquelle des Dichters neben bzw. sogar noch vor die Musen tritt: In V. 5 (Τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν) betont er das enge „genealogische“ Band zwischen Zeus und den Menschen, in V. 15 spricht er Zeus folgerichtig ebenfalls direkt mit πάτερ an.

Somit könnte man als die eigentlichen Erben der innerhalb der griechischen Literatur zuerst in der homerischen *Ilias* stark und oft zum Vorschein tretenden Vorstellung von Zeus als eines „Vaters sowohl der Menschen als auch der Götter“ nicht die spätere erzählende Epik⁴⁹ und verwandte Formen, sondern stoisch geprägte Dichtung und überhaupt die spätere Stoa⁵⁰ ansehen; den Grundstein für diese Entwicklung aber hat Homer gelegt.

BIBLIOGRAPHIE

- ASPER, M., *Kallimachos. Werke griechisch und deutsch*, Darmstadt 2004.
 BERNABÉ, A., *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta Pars I*, Stuttgart et al. 21996.
 DAVIES, M., *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen 1988.
 HENRICHs, A., *Zeus I–IV* (DNP 12.2), Stuttgart 2002, 782–789.
 HUNTER, R., *The Hesiodic Catalogue of Women: Constructions and Reconstructions*, Cambridge 2005.
 MOST, G.W., *Hesiod vol. 2, The Shield, Catalogue of Women, Other Fragments*, Cambridge et al. 2007.
 NESSELRATH, H.-G., „Wenn Zeus an seine Grenzen kommt: Die Götter und das Schicksal bei Homer“, in: R.G. KRATZ et H. SPIECKERMANN (eds.), *Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema*, Tübingen 2008, 61–82.
 —, „Geschichte der Homerforschung“, in: A. RENGAKOS et B. ZIMMERMANN (eds.), *Homer-Handbuch. Leben—Werk—Wirkung*, Stuttgart et al. 2011, 175–199.

⁴⁹ Auch in dem kaiserzeitlichen, sich formal und inhaltlich sehr stark an Homer orientierenden Epos des Quintus von Smyrna (die *Posthomerica*, die mit ihren 14 Büchern und 8772 Versen immerhin zwei Drittel des Umfang der *Ilias* erreichen) erscheint Zeus als Vater: siebenmal in direktem leiblichen Sinn (als Vater des Ares in 1,694 und 709; als Vater Apollons in 3,130; als Vater der Aphrodite—die auch in der *Ilias* Tochter des Zeus ist—in 14,64; als Vater der Athena in 14,427—wo sie ihn mit Ζεῦ πάτερ anspricht—sowie 443 und 531) und siebenmal in erweitertem Sinn (als Vater der Götter in 2,165; als Vater der Griechen in 14,120), wobei er dreimal von Menschen (1,186 von Priamos, der um Sieg für Penthesilea betet; 3,499 von Agamemnon, der wegen Achills Tod klagt; in 9,17 von dem Trojaner Antenor, der für seine Landsleute bittet) und zweimal von Göttern (in 4,49 von Hera, die ihn fragt, weshalb er den Troern hilft; in 8,431 von seinem Mundschenk Ganymedes, der für seine bedrängten früheren Landsleute bittet) mit Ζεῦ πάτερ angesprochen wird (außer in 1,186 von Priamos, der sich auf ein einfaches πάτερ beschränkt).

⁵⁰ THOM (2005, 151) weist gut darauf hin, dass die Vorstellung des „Vaters Zeus“ sehr oft bei Epiktet präsent ist.

- ROWE, C.J., *Essential Hesiod: Theogony 1–232, 453–733, Works and Days 1–307 with Introduction and Notes*, Bristol 1978.
- SOLMSEN, F., *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum*, Oxford ²1983.
- THOM, J.C., *Cleanthes' Hymn to Zeus. Text, Translation and Commentary*, Tübingen 2005.
- WEST, M.L., *Hesiod, Theogony ed. with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1966.
- , *Greek Epic Fragments*, Cambridge et al. 2003.
- , *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford 2007.

GOTT ALS VATER UND SCHÖPFER. ZUR REZEPTION VON *TIMAIOS* 28C3–5 BEI EINIGEN PLATONIKERN

Franco Ferrari

1.) Die Stelle 28c3–5 aus Platons *Timaios* hatte zweifellos einen bedeutenden Einfluss auf die Entwicklung der antiken heidnischen wie christlichen Theologie. Insbesondere das, was Timaios in Bezug auf die Unmöglichkeit äußert, allen das Wesen des Vaters und des Schöpfers des Kosmos bekannt zu machen, war einer der wichtigsten Bezugspunkte der sogenannten ‚negativen Theologie‘, das heißt der Denkform, die dazu neigt, Gott jedes Attribut und jede Prädikation zu entziehen, und ihn damit nur als negativ oder ohne Eigenschaften sieht.¹

Eine derartige Interpretation dieser Stelle des *Timaios* ist in Wirklichkeit das Ergebnis eines Missverständnisses des platonischen Denkens, da Timaios gar nicht behauptet, dass es unmöglich sei, vom Vater und Schöpfer des Kosmos zu sprechen, was seit Cicero fast alle antiken Platoniker dachten, sondern, dass es einfach nur unmöglich sei, alle über sein Wesen in Kenntnis zu setzen. Die erste Spur dieses Missverständnisses findet sich schon bei Cicero, der durch eine seiner Gestalten, den Epikureer Velleius, Platon die These zuweist, aufgrund der es nicht möglich sei, dem Vater dieses Kosmos einen Namen zu geben (*patrem huius mundi nominare neget posse: Nat. deor.* 1.30). Wie John Whittaker in einem berühmten Artikel gezeigt hat,² ist Ciceros Version der Stelle des *Timaios* das erste bedeutende Beispiel für das Missverständnis, demzufolge viele antike Platoniker den platonischen Text als Argument zugunsten der negativen Theologie interpretieren.

Die lange Rede von Timaios enthält, wie bekannt, die Beschreibung der Entstehung und der Struktur des Universums. Es handelt sich um eine wahrscheinliche (εἰκὼς λόγος), nicht wahre Rede, weil es nicht möglich ist, über die sinnlich wahrnehmbare Welt, die ein Abbild ist, Wahrheit zu erlangen, sondern im besten Fall nur Wahrscheinlichkeit.

¹ Zur negativen Theologie (insbesondere im Neuplatonismus) vgl. BEIERWALTES (1985). Wichtige Bemerkungen finden sich in HALFWASSEN (1992, 12–17). Zum Ursprung dieser Denkform vgl. WHITTAKER (1981).

² WHITTAKER (1983).

Der erste Abschnitt von Timaios' Rede, die der epistemologischen Prämisse vorausgeht, in der die Unterscheidung zwischen wahrer Rede (über das Sein, das heißt über die Ideen) und wahrscheinlicher Rede (über das Werden, das heißt über das Universum) erarbeitet wird, enthält jedoch einige dialektische Annahmen, die als wahr und nicht einfach als wahrscheinlich betrachtet werden sollen (27d5–28c2). Die erste dieser Annahmen betrifft die berühmte onto-epistemische Dichotomie zwischen dem immer Seienden (τὸ ὄν ἀεί) und dem immer werdenden (τὸ γιγνόμενον ἀεί); die zweite ist eine der ersten Versionen des Kausalitätsprinzips und legt fest, dass „alles werdende notwendigerweise aus irgendeiner Ursache entsteht, für ein jedes nämlich ist es unmöglich, ohne Ursache zu entstehen“ (πάν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι. παντὶ γὰρ ἄδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν); die dritte schließlich besteht in der Einordnung des Gegenstands der Rede, d.h. des Universums, in den Bereich des Werdens: die Natur des sinnlich wahrnehmbaren Universums gehört zum Werden. Wie schon gesagt, unterliegen diese Annahmen nicht der epistemologischen Bedingung der Wahrscheinlichkeit: sie sind dialektische, absolut wahre (nicht wahrscheinliche) Prinzipien.³

Nach der Festlegung dieser dialektischen Axiome deutet Timaios auf mysteriöse Weise die Schwierigkeit an, den Vater und Schöpfer des Universums aufzufinden, und die Unmöglichkeit, ihn allen bekannt zu machen und zu beschreiben. Er behauptet: „Den Schöpfer und Vater dieses Alls ausfindig zu machen, ist eine schwierige Aufgabe, und ihn allen darzustellen, wenn man ihn gefunden hat, ist unmöglich“ (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἄδύνατον λέγειν).

Während der zweite Teil dieser Behauptung der Formulierung der negativen Theologie zugrunde lag, hatte der erste Teil, dessen Wirkungsgeschichte viel weniger erforscht worden ist, eine entscheidende Rolle in der Entstehung der ontologischen und theologischen Hierarchien der Platoniker der ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit gespielt, sowohl der Neoplatoniker als auch der Mittelplatoniker. Bei Numenios, und wahrscheinlich auch bei Harpokration und Alkinoos, dem mysteriösen Autor der *Didaskalikos*, wird die platonische Stelle so interpretiert, als würden sich die zwei Namen auf zwei unterschiedliche Gottheiten beziehen:⁴

³ Zur Natur dieser dialektischen (nicht wahrscheinlichen) Annahmen vgl. FERRARI (2010, 69f.). Siehe auch EBERT (1991).

⁴ Zur Möglichkeit, dem Autor des *Didaskalikos* eine theologische Hierarchie zuzusprechen, vgl. DONINI (2011).

Vater auf den ersten Gott, der transzendent ist und keine Beziehungen zur Welt der Entstehung hat, der Schöpfer dagegen auf den zweiten Gott, das heißt den Demiurgen, dem die ‚Fabrikation‘ des sinnlich wahrnehmbaren Universums zu verdanken ist.

Aber nicht alle Platoniker wandten eine hierarchische Interpretation an. Plutarch, der eine seiner *Platonicae quaestiones* dieser Stelle des *Timaios* widmete, schlug eine vollkommen andere Interpretation vor, in der sich die beiden Namen nicht auf zwei verschiedene Gottheiten beziehen, sondern auf die gleiche Gottheit, von der sie zwei verschiedene Funktionen hervorheben, eben die des Vaters (der Weltseele) und die des Schöpfers (des Weltkörpers).

2.) Wahrscheinlich gab es schon im 1. Jahrhundert vor Christus unter den Platonikern Versuche, die Bedeutung von Platons Worten über Vater und Schöpfer der Welt zu erklären. Einige Spuren kann man vielleicht bei Cicero erkennen;⁵ und dann ist es möglich, dass Eudoros versucht hat, eine Interpretation dieser Stelle zu geben.⁶ Mit einer bestimmten Gewissheit können wir folgendes behaupten: Als Plutarch in der II. *quaestio platonica* das Problem direkt anging und sich fragte, warum Platon den höchsten Gott *Vater und Schöpfer* aller Dinge genannt hatte, musste diese Frage bei den Platonikern schon einen fast topischen (das heißt traditionellen) Charakter besitzen. In Wirklichkeit ist schon allein eine derartige Formulierung der Frage ein stichhaltiger Beweis für die Tatsache, dass die Frage nach der Bedeutung der beiden Namen, die Platon der Ursache des Universums gegeben hatte, ein scholastisches Problem war. Die von Plutarch formulierte Frage („Warum in aller Welt hat er den höchsten Gott Vater und Schöpfer aller Dingen genannt?“) bezieht sich zwar direkt auf den Text des *Timaios* 28c3f., aber sie entfernt sich auch im Wesentlichen von dem platonischen Diktat, als ob sie scholastisch geworden wäre: aus *Timaios* entnommen, aber nun in gewisser Weise von diesem unabhängig geworden.⁷

Es gibt drei grundlegende Unterschiede zwischen dem Text des *Timaios* und der Formel Plutarchs. Zuallererst bezieht Plutarch (und dann, wenn auch implizit, Numenios) die beiden Namen auf Gott, vielmehr auf den höchsten Gott, während die zwei Begriffe im platonischen Text

⁵ Zu Ciceros Interpretation des platonischen Demiurgen vgl. LÉVY (2003, 100–03).

⁶ Zu Eudoros' theologischen Hierarchie siehe BONAZZI (2005, 118–27).

⁷ Zu Plutarchs Änderungen vgl. FERRARI (2006a, 397 Anm. 7).

wahrscheinlich auf die Ursache (αἷτιον) der Welt zu beziehen waren, die in 28a4f. erwähnt wird. Dass die beiden platonischen Namen Gott (und nicht im Allgemeinen der Ursache) zugeschrieben werden, ist offensichtlich ein klares Anzeichen für den Theologisierungsprozess der Ontologie, der den Platonismus der Kaiserzeit kennzeichnet.⁸ Der Bezug auf den höchsten Gott veranlasst zu glauben, dass die Formulierung des Problems die Existenz von mehr als einer Gottheit voraussetzt. Die Tatsache, dass Plutarch nur eine einzige Gottheit erkennt, auf die er beide Namen bezieht, bedeutet also, dass er die Formulierung des Problems einem vorher bestehenden Text entnommen hatte, vielleicht einer Sammlung von Aporien zu den platonischen Texten.

Im Übrigen, während im Text des *Timaios* die Wesenheit, deren Vater und Schöpfer schwer zu finden ist, der Kosmos (τὸ πᾶν) darstellt, wird sie in der *quaestio* von Plutarch viel allgemeiner mit der Formel „alle Dinge“ (τὰ πάντα) angegeben. Das scheint die Umwandlung der Bedeutung der platonischen Behauptung vorauszusetzen, die sich von der kosmologischen zur ontologischen und jedenfalls allgemeineren entwickelt.

Aber der dritte Unterschied, der in der Umkehrung der beiden Begriffe besteht, ist vielleicht der interessanteste: Während Platon ποιητὴς καὶ πατὴρ, beziehungsweise Schöpfer und Vater geschrieben hatte, kehrte Plutarch, oder vermutlich seine Quelle, die Reihenfolge der Begriffe um und schrieb Vater und Schöpfer (πατὴρ καὶ ποιητής). Es handelt sich keinesfalls um eine unbedeutende oder harmlose Änderung, wie es vielleicht auf den ersten Blick scheinen könnte. Nur mit der Umkehrung der Reihenfolge der beiden Namen konnte ein Interpret, der beabsichtigte, Platon eine ontologische Hierarchie zuzuordnen, im Text des *Timaios* einen Grund für seine eigene Exegese finden. Wenn der demiurgische Gott der zweite Gott ist, dann muss der Name Schöpfer dem Namen Vater folgen und diesem nicht vorausgehen. Eine Umkehrung der ursprünglichen Reihenfolge der Begriffe wurde effektiv von Numenios vorgenommen, der auch aus diesem Grund von Proklos kritisiert wurde.

Während sich diese Umkehrung der Begriffe bei den Interpreten als vollkommen verständlich erweist, die wie Numenios Platon eine theologische Hierarchie zuordnen, in der der demiurgische Gott den zweiten Platz einnimmt, ist ihr Auftreten in einem Autor wie Plutarch, der nicht willens zu sein scheint, Platon eine solche Hierarchie zuzuordnen, zweifellos überraschender. Sie lässt sich jedoch mit der Annahme erklären,

⁸ Zur theologischen Orientierung des Mittelplatonismus siehe FERRARI (2005, 240).

dass Plutarch seine Frage aus einer früheren Quelle wieder aufgenommen hat, wahrscheinlich von einem Interpreten, der Platon eher eine theologische Hierarchie zuerkennt, die auf dem ersten Platz den Vater und auf dem zweiten den Schöpfer vorsieht.

Anhand der obigen Ausführungen scheint nun die folgende Hypothese vollkommen glaubhaft zu werden: Die Frage nach der Bedeutung der beiden Bezeichnungen, die Platon der Ursache des Universums zuteilt, war vielleicht schon seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. ein topisches Problem für die Platoniker. Es handelt sich um ein Problem, das bei diesen Autoren die Form eines theologischen oder Gott betreffenden Problems angenommen hatte, während bei Platon der Bezug auf Gott nicht erschien.

3.) Unter denjenigen, die den platonischen Satz im Sinn einer theologischen Hierarchie interpretierten, war Numenios gewiss der Autor, der sich am eingehendsten mit diesem Problem auseinandergesetzt zu haben scheint. Wir besitzen von ihm keine direkten Zeugnisse darüber, wie er die Stelle 28c3 des *Timaios* interpretiert hat, aber wir kennen die Ergebnisse dieser Interpretation. Unsere Hauptquelle ist Proklos, der über Numenios folgendes sagt:

Numenios nämlich verkündete hymnisch drei Götter. Vater nennt er den Ersten, Schöpfer den Zweiten, Geschöpf den Dritten; denn der Kosmos ist ihm zufolge der Dritte Gott. Daher gibt es ihm zufolge den Demiurgen doppelt, als den Ersten und den Zweiten Gott, das demiurgische Geschöpf aber ist der Dritte Gott. Es ist ja besser, es so zu formulieren, als so, wie jener (Numenios) hochtrabend formuliert: Großvater, Sohn, Enkel (Proklos, *In Tim.* 303,27–304,3 Diehl = Numenios, Fr. 21 des Places = Test. 197.4 Dörrie-Baltes).

Sicher handelt es sich um ein umstrittenes Zeugnis, weil es zusammen mit dem Fragment 22 (auch Proklos entnommen) das einzige ist, das Numenios ganz klar eine Dreigötterlehre zuordnet (die anderen Fragmente sprechen von nur zwei Gottheiten). In Wirklichkeit ist die Tatsache, dass dem Kosmos die Bezeichnung Gott zugeteilt wird, weniger problematisch, als es auf den ersten Blick scheint, weil sie sich auf die letzten Worte des *Timaios* und im Besonderen auf die Stelle bezieht, in der das Universum als „ein wahrnehmbarer Gott, Abbild des geistigen (Gottes oder Vorbildes)“ (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός) definiert wird (92c6f.). Es ist jedoch wahrscheinlich, dass der dritte Gott für Numenios nicht so sehr der Kosmos als vielmehr das vernünftige Prinzip des Kosmos ist, das heißt die Weltseele oder noch besser der vernünftige Teil der Weltseele (die sogenannte *anima beneficentissima*). Die Weltseele besteht nämlich aus der

anima beneficentissima und der *anima maligna*: die erste müsste identisch mit dem niedrigeren Teil des zweiten Gottes sein, die zweite dagegen mit der bösen Urseele, das heißt mit der vorkosmischen Seele. Proklos hatte vermutlich aufgrund der eben erwähnten Stelle des *Timaios* die Bezeichnung dritter Gott vom höheren Teil der Weltseele auf den Kosmos in seiner Gesamtheit übertragen, dessen Führerin und Ordnungsprinzip die Weltseele ist.⁹

Dass Numenios einen dritten Gott annimmt,¹⁰ der sich ontologisch vom zweiten unterscheidet, bleibt ungewiss, da andere Zeugnisse die Hypothese zu rechtfertigen scheinen, dass dieser dritte Gott nichts anderes sei als der niedrigere und demiurgische Aspekt des zweiten Gottes, der gleichzeitig zwei verschiedene Funktionen erfüllt: a) die kontemplative als Vernunft, b) die ordnende als Weltseele.¹¹ Jedenfalls scheinen keine Zweifel darüber zu bestehen, dass der zweite Gott für Numenios identisch mit dem Demiurgen des *Timaios* ist, und als solcher ist dieser ποιητής, d.h. Schöpfer.

In Proklos' Zeugnis wird in Wirklichkeit gesagt, dass für Numenios der Demiurg doppelt ist (δημιουργὸς διττός), das heißt, dass sowohl der erste als auch der zweite Gott *Demiurg* sind. Um diese merkwürdige Behauptung zu verstehen, muss man das Fr.16 des *Places* näher betrachten, das von Eusebios, dem Bischof von Caesarea, wiedergegeben wird. Dort wird die These formuliert, dass der erste Gott Demiurg des Seins (δημιουργὸς τῆς οὐσίας), das heißt der Ideenwelt, während der zweite Gott Demiurg der Schöpfung (δημιουργὸς τῆς γενέσεως), des Universums, ist. Für Numenios bedeutet also der erste Gott, dem die Bezeichnung ‚Vater‘ zuteil wird, auch erster Intellekt, und seine Tätigkeit entfaltet sich innerhalb der intelligiblen Welt, von der dieser (der erste Gott) das Prinzip und die Ursache ist, da er mit der Idee des Guten zusammenfällt. Die eigentlich demiurgische Funktion, die einen kontemplativen und einen aktiven und wirkenden Aspekt einschließen müsste, entfällt dagegen auf den zweiten Gott, den Schöpfer oder Demiurgen der Schöpfung.

Die Spärlichkeit und die fragmentarische Natur unserer Zeugnisse erschweren die Aufgabe, die Theologie von Numenios genügend ausführlich zu rekonstruieren. Einige Punkte scheinen jedoch sicher zu sein:

⁹ Richtige exegetische Hinweise finden sich bei BALTES (2008, 476f.).

¹⁰ So denkt z.B. FREDE (1987, 1045–70).

¹¹ Ausführliche Diskussion bei BALTES (1975, 265f.).

- (1) der erste Gott ruht in sich selbst und ist einfach und er ist niemals teilbar (Fr. 11,11–13 = Test 197.1 Dörrie-Baltes);
- (2) er ist identisch mit der Idee des Guten (Fr. 16,9–10 = Test. 128.1 Dörrie-Baltes; Fr. 20,4–7), die ihrerseits identisch ist mit dem Einen (Fr. 19,12–13);
- (3) während der erste Gott identisch mit dem Guten an sich des *Staates* ist, stimmt der zweite Gott mit dem Demiurgen des *Timaios* überein: also, während der erste Gott Demiurg des Seins, das heißt ontologisches Prinzip, ist, stellt der zweite Gott den Demiurgen der Schöpfung dar, also das kosmologische Prinzip (Fr. 16,6–10);
- (4) der erste Gott ist das Gute an sich (αὐτοάγαθον), während dem Demiurgen nur diese Qualität zukommt, weil er am ersten Guten teilhat, das heißt am ersten Gott (μετουσία τοῦ πρώτου: Fr. 20,10–12);
- (5) der erste Gott ist feststehend und befasst sich mit den intelligiblen Dingen (περὶ τὰ νοητά), während der zweite in Bewegung ist und sich mit den intelligiblen und sichtbaren Dingen befasst (περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά), was bedeutet, dass der erste Gott zur reinen Dimension der Transzendenz gehört, während der zweite einen noetisch-intelligiblen und einen demiurgisch-kosmischen Aspekt besitzt (Fr. 15,1–5 = Test 197.3 Dörrie-Baltes).¹²

In Wirklichkeit zeigt auch der erste Gott einen demiurgischen Aspekt, in dem Sinn, dass er Demiurg des Seins, bzw. der Ideen ist: das heißt, dass er in Bezug auf den Kosmos untätig (ἀργός) und frei von allen Werken ist (Fr. 12,13 = Test. 197.2 Dörrie-Baltes), in Bezug aber auf das Sein (bzw. auf die Ideenwelt) eine schöpferische Fähigkeit besitzt. In der Tat ist der erste Gott Ursache des Seins der Ideen und bringt dieses Sein hervor, obwohl die Art und Weise dieses Hervorbringens dunkel bleibt.¹³

Das exegetische Vorgehen von Numenios scheint insgesamt ziemlich klar zu sein. Er versucht das, was im VI. Buch des *Staates* zu lesen ist, mit den im *Timaios* enthaltenen Behauptungen in Einklang zu bringen. Der erste Gott, genau wie das platonische Gute, ist ontologische Ursache und damit Prinzip des Seins, das heißt der Ideen (Fr. 16,2–4). Dieser Aspekt legt die Vermutung nahe, dass dieser erste Gott auch höher/

¹² Zur metaphysischen Natur des ersten Gottes von Numenios siehe BURNYEAT (2005, 146–60). Eine gesamte Darstellung der Theologie von Numenios findet sich bei BALTES (1975).

¹³ Einige interessante Bemerkungen finden sich bei FREDE (1987, 1060–1).

älter (πρεσβύτερος) als das Sein ist (dem Sein überlegen ist), da er dessen Ursache (αἷτιον) darstellt.¹⁴ Und einige Fragmente scheinen deutlich zu machen, dass das Gute für Numenios über dem Sein (Fr. 2,16: aufsitzt auf dem Sein: ἐπεχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ) und damit auch über der Vernunft steht. Numenios geht jedoch nie so weit ausdrücklich zu behaupten, dass der erste Gott/ das Gute sich ἐπέκεινα τῆς οὐσίας καὶ τοῦ νοῦ befindet, er bleibt vielmehr immer diesseits der Schwelle, die nur von Plotin deutlich überschritten werden wird.

Numenios sagt, dass der erste Gott erste Vernunft ist (πρῶτος νοῦς: Fr. 17,3f.; 20,12), dass seine Tätigkeit im Denken besteht (τὸ φρονεῖν: Fr. 19,4–5), und dass er sogar dem intelligiblen Lebewesen, das heißt der Ideenwelt, entspricht (Fr. 22); außerdem wird der erste Gott auch mit dem Sein an sich (αὐτόόν: Fr. 17,4) gleichgestellt, das heißt vielleicht mit dem Wesen des Seienden, und von diesem wird gesagt, dass es mit dem Sein natürlich verbunden ist (σύμφυτος τῇ οὐσίᾳ: Fr. 16,10). Im Übrigen zeigt sich die zweideutige Natur des ersten Prinzips auch in der Tatsache, dass dieses gleichzeitig als mit absoluter Unbeweglichkeit (στάσις) und als mit einer zugehörigen Bewegung (κίνησις σύμφυτος: 15,8f.) versehen gekennzeichnet wird.

Der erste Gott des Numenios ist also nicht durch völlige Seinstranszendenz charakterisiert, weil er nicht jenseits des Seienden (und der Vernunft) lokalisiert wird. Seine Transzendenz ist vielmehr kosmologisch und betrifft die Tatsache, dass er keinen Kontakt mit der (von dem Demiurgen) geschaffenen Welt hat.

Numenios fasst das Verhältnis zwischen dem ersten und dem zweiten Gott als Verhältnis zwischen Vater und Sohn auf. Dabei wird nicht klar, ob es sich um eine Metapher handelt oder nicht. Auf jeden Fall entspricht dieses Verhältnis auf theoretischer Ebene dem zwischen der Idee und dem an ihr Teilhabenden: denn durch seine Teilhabe (μετουσία) an der Idee des Guten ist der zweite Gott selbst gut (ἀγαθός); als Sohn des ersten Gottes, der selbst Vernunft ist, ist auch der zweite Gott νοῦς (Fr. 19).

Von großem Interesse ist auch ein Zeugnis des Eusebios, in dem Numenios feststellt, dass der Existenz zweier Gottheiten die Annahme zweier Stufen der Gotteserkenntnis entspricht, einer, zu der alle Menschen Zugang haben und einer, die den Weisen, das heißt wahrscheinlich den Philosophen, vorbehalten ist. Numenios behauptete also:

¹⁴ Zu Numenios' Versuch, Platons Behauptungen im *Timaios* und im *Staat* zu versöhnen siehe BONAZZI (2004).

Da Platon wusste, dass bei den Menschen der Demiurg allein bekannt ist (γινωσκόμενον μόνον), die erste Vernunft hingegen, die als das Seiende an sich bezeichnet wird, ihnen vollkommen unbekannt bleibt (παντάπασιν ἀγνοούμενον), äußerte er sich in der Weise, wie man folgendermaßen sagen könnte: „Ihr Menschen, der, den ihr vermutungsweise für die Vernunft haltet, ist nicht die erste Vernunft, sondern die erste ist eine andere Vernunft noch vor dieser, früher und göttlicher (πρεσβύτερος καὶ θειότερος)“ (Numenios, Fr.17 des Places = Test. 189.4 Dörrie-Baltes).¹⁵

Die Menschen erkennen nur die demiurgische Vernunft, vielleicht weil sich diese mit ihrer Vernunft selbst deckt. Die erste Vernunft dagegen, die mit der intelligiblen Welt übereinstimmt, ist nicht leicht erkennbar. Dennoch dürfte sie sich nicht als vollkommen unerkennbar erweisen: Ihre Erkenntnis wird vielleicht möglich durch eine radikale Abwendung vom Bereich der sinnlichen Welt und durch eine Orientierung auf den intelligiblen Kosmos.

Die Stelle des *Timaios* über Vater und Schöpfer verwendet Numenios als ein entscheidendes Argument für seine hierarchisierte Theologie. Aber das war nicht die erste Interpretation dieser Stelle, die unter den Mittelplatonikern im Umlauf war. Wenige Jahrzehnte vor Numenios lieferte ein weiterer mittelplatonischer Autor, Plutarch, eine vollkommen andere Exegese der platonischen Stelle.

4.) Wie schon gesagt, widmet Plutarch eine ganze *quaestio* der Exegese von *Timaios* 28c3. Er gibt vier Antworten auf die Frage, warum Platon den höchsten Gott als Vater und Schöpfer aller Dinge bezeichnete. Die Forscher sind sich darüber einig, dass nur in der dritten und vierten Antwort Plutarchs Gesichtspunkt direkt zum Ausdruck kommt. Im Besonderen ist die richtige Lösung, das heißt diejenige, die erklärt, weshalb Platon die beiden Bezeichnungen verwendet, die dritte, während die vierte Antwort eine mögliche Vertiefung des Inhaltes der dritten darstellt.¹⁶

Der Kernpunkt von Plutarchs Lösung besteht in der Unterscheidung zwischen Entstehung/ Entstehen/ geschaffen werden (γένεσις) auf der einen Seite, und Geburt/ gezeugt/ geboren werden (γέννησις) auf der

¹⁵ Dazu vgl. BALTES (2008, 361f.). Es lohnt sich zu bemerken, dass eine ähnliche Meinung über das Verhältnis zwischen dem ersten und dem zweiten Gott von den *Chaldaeischen Orakeln* vertreten wurde: „Denn alle Dinge hat der Vater vollendet und sie der zweiten Vernunft übergeben, die ihr, das ganze Menschengeschlecht, die erste nennt“ (OC Fr. 7 des Places = Test. 197.7d Dörrie-Baltes). Dazu siehe BALTES (2008, 484ff.).

¹⁶ Die richtige Auslegung des Denkvorganges dieses *zetema* findet sich bei BALTES (2008, 573–80).

anderen Seite. Der Begriff ‚Vater‘ ist mit dem Bereich der biologischen Entstehung, das heißt mit der Geburt eines Lebewesens übereinstimmend, während der Begriff ‚Schöpfer‘ mit der Herstellung eines Artefakts (eines Hauses, eines Tisches, usw.) verbunden zu sein scheint. Im ersten Fall, nämlich bei der Geburt, existiert eine Kontinuität zwischen dem Zeugenden und dem, was gezeugt wird: der Zeugende spendet etwas von sich an das neue Lebewesen, das als Prinzip und Kraft in diesem bleibt. In dem gezeugten Wesen bleibt also ein Teil des Zeugenden erhalten. Im Fall des technischen Produkts überträgt der Schöpfer dagegen nichts von sich selbst auf das Produkt seiner Tätigkeit: es gibt keine wahre Kontinuität, weil das Werk vom Baumeister vollkommen getrennt ist. Die Hauptthese Plutarchs behauptet also, dass Vater und Schöpfer sowie Geburt und Entstehung zu unterscheiden sind. Der Bereich der Entstehung ist gewiss viel umfassender als der der Geburt, weil der Begriff Entstehung den Begriff Geburt (gezeugt/ geboren) einschließt, nicht aber umgekehrt: alles, was gezeugt/ geboren wird, entsteht auch, aber nicht alles, was entsteht, wird geboren/ gezeugt.

Nach Plutarch hätte Platon diese Unterscheidung eingeführt, um behaupten zu können, dass der Kosmos nicht mit einem Werk (wie ein Haus oder ein Stoff oder ein Lyra) verglichen werden kann, weil er einen großen Anteil an Leben besitzt (μοῖρα πολλή ζωότητος). Er muss als ein Lebewesen betrachtet werden. Platons Worte können in dem Sinn verstanden werden, dass Gott sowohl Schöpfer als auch Vater des Kosmos ist: Er ist Vater, denn der Kosmos ist als ein Lebewesen entstanden, er ist aber auch Schöpfer, denn wer Vater ist, ist zugleich ja auch Schöpfer, wie Plutarch vorher ausgeführt hat.

Nachdem er den theoretischen Rahmen herausgearbeitet hat, in dem Platons Behauptung zu verstehen sind, sieht Plutarch die Möglichkeit, diese Antwort zu vertiefen, und erklärt, in welchem Sinn Gott sowohl Vater als auch Schöpfer des Kosmos ist.

Wenn dies am besten auf Platons Ansicht zutrifft, so sieh zu, ob auch folgendes überzeugend klingen wird: Von den beiden Wirklichkeiten, aus welchen der Kosmos besteht, Körper und Seele, hat Gott die eine nicht gezeugt, sondern die Materie hat sie zur Verfügung gestellt (τῆς ὕλης παρασχομένης), und er hat sie geformt und gefügt, indem er das Unbegrenzte mit passenden Grenzen und Formen band und festlegte; die Seele aber ist, nachdem sie Anteil an Vernunft, Überlegung und innerer Ausgewogenheit erhielt, nicht nur zu einem Werk, sondern auch zu einem Teil Gottes geworden; sie ist auch nicht durch ihn, sondern sogar von ihm und aus ihm entstanden (*Plat. quaest.* 1001B-C = Test. 202 Dörrie–Baltes).

Es handelt sich um eine sehr interessante Stelle, vor allem weil sie als Zeugnis dafür steht, dass es unter den Mittelplatonikern möglich war, die Stelle des *Timaios* in einem ganz anderen Sinn als der von Numenios vorgeschlagenen hierarchischen Exegese zu interpretieren. Nach Plutarch beziehen sich nämlich die beiden Namen, das heißt Vater und Schöpfer, nicht auf zwei verschiedene Wesenheiten (den ersten und den zweiten Gott), sondern auf dieselbe Wesenheit, von der sie zwei unterschiedliche Tätigkeiten bezeichnen. Oder noch besser gesagt: die beiden Bezeichnungen beziehen sich auf die Tatsache, dass sich die Tätigkeit der Gottheit an zwei verschiedene Wesenheiten wendet; an den Weltkörper, dessen Schöpfer der Gott ist, und an die Weltseele, dessen Vater der Gott ist. Die Voraussetzung dieser Behauptung ist, dass der Kosmos aus zwei Wesenheiten besteht, nämlich aus dem Körper und aus der Seele.

Und so ist es angebracht, die beiden von Gott ausgeführten Tätigkeiten voneinander getrennt zu untersuchen: Den Körper hat der Gott nicht gezeugt (οὐκ ἐγέννησε), vielmehr hat die Materie ihn dem Wirken Gottes zur Verfügung gestellt. Das bedeutet zweierlei: a) der Weltkörper (als Materie) stammt nicht aus Gott her, sondern existierte vor seiner Tätigkeit; b) die vorkosmische Materie stellt kein untätiges Wesen dar; sie ist vielmehr aktiv, denn sie bringt den Körper hervor und stellt ihn zur Verfügung. Die Aktivität setzt die Anwesenheit einer Seele voraus, und das bedeutet, dass diese Materie beseelt war. Es handelt sich dabei um einen Hinweis auf die bekannte Lehre der vorkosmischen Seele Plutarchs, die vor der Entstehung des Kosmos die vorkosmische Materie beseelt hat.¹⁷ In Bezug auf den Weltkörper kann das göttliche Wirken mit der eines Schöpfers/ Baumeisters verglichen werden, weil sie einer ungeordneten Wirklichkeit Ordnung und Maß auferlegt.

Davon unterscheidet sich das Wirken in Bezug auf den anderen Bestandteil des Kosmos, d.h. in Bezug auf die Weltseele. Sie erhielt Anteil an Vernunft, Überlegung und Harmonie, und dank dieser Teilhabe wird sie Weltseele. Diese Teilhabe sorgt dafür, dass die kosmische Seele nicht einfach ein Werk Gottes, sondern ein Teil Gottes ist (οὐκ ἔργον τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος). Das bedeutet, dass Gott nicht nur Wirkursache der Seele ist (ὅπ' αὐτοῦ), sondern auch Vater, weil ein Teil von ihm auf die Seele übertragen wird (ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν).¹⁸ Mit anderen Worten: der Gott hat nicht nur die Weltseele geschaffen, sondern auch

¹⁷ Zur vorkosmischen Aktivität der (beseelten) Materie vgl. FERRARI (1996b).

¹⁸ Zur präpositionalen Ausdrucksweise vgl. DÖRRIE (1969, 217f.).

gezeugt, weil ein Teil Gottes (namentlich die Vernunft: die οὐσία ἀμερής) in der Weltseele anwesend ist. Im Zusammenhang mit dieser Auffassung hat Matthias Baltes geschrieben: „Die Weltseele ist teils von Gott geschaffen, nämlich sofern das Substrat der vorkosmischen Seele geordnet wird, teils von Gott gezeugt, nämlich sofern der Vorgang der Ordnung dieser Seele so vor sich geht, dass Gott ihr einen Teil seiner selbst spendet“.¹⁹

Es besteht kein Zweifel, dass die von Plutarch vorgeschlagene Lösung theoretisch gesehen interessant und elegant ist. Sie stellt das Beste dar, was diejenigen hervorbrachten, die es ablehnten, in der Stelle des *Timaos* einen Hinweis auf die hierarchisierte Theologie zu sehen. Für Plutarch und nach ihm für Attikos existiert nur ein Gott, der mit dem Demiurgen des *Timaos* und der Idee des Guten des *Staates* identisch ist.²⁰ Dieser Gott zeigt zwei verschiedene Tätigkeiten: er ist Schöpfer des Körpers und Vater der Seele des Kosmos.

5.) Plutarch und Numenios stellen nur zwei Beispiele dar. In Wirklichkeit gab es viele Platoniker, die zur gleichen Zeit versuchten, die Bedeutung von Platons Worten zu verstehen, in denen der Ausdruck „Vater und Schöpfer dieses Alls“ auftaucht. Es gibt Hinweise dafür, dass die Interpretation dieses Ausdrucks schon damals zu den weit verbreitetsten scholastischen Problemen unter den Platonikern gehörte. Die Mittelplatoniker verstanden die platonische Formel im theologischen Sinn und bezogen die zwei Bezeichnungen auf eine (Plutarch und wahrscheinlich Attikos) oder auf zwei Gottheiten (Numenios und Alkinoos). Wir haben gesehen, dass eine derartige Interpretation nicht die einzig mögliche war, weil im platonischen Text kein direkter Hinweis auf Gott zu finden ist. Für die Platoniker war es wichtig, diese Behauptung Platons mit dem in Bezug zu bringen, was in anderen Schriften zu finden war, und im Besonderen mit den Überlegungen zum Guten, die in den zentralen Büchern des *Staates* enthalten sind. Das erklärt auch die Art und Weise, in der diese Autoren das Verhältnis zwischen Vater und Sohn zu interpretieren versuchten. Es handelt sich um ein ontologisches Verhältnis in dem Sinn, dass die Abstammung des Sohnes aus dem Vater mit dem platonischen Begriff der Teilhabe erklärt wird: Der Sohn, das heißt der zweite Gott, ist gut, weil er am Vater, dem Guten, in sich teilhat.

¹⁹ Baltes (2008, 579).

²⁰ Zu mittelplatonischen Auffassungen des Demiurgen siehe Opsomer (2005).

Es ist wahrscheinlich, dass der Begriff Vater und das Verhältnis zwischen Vater und Sohn im christlichen Bereich eine ganz andere Bedeutung annahmen. Es besteht jedoch kein Zweifel darüber, dass die mittelplatonische Exegese von Platons Stelle mittelbar oder unmittelbar einen Einfluss auf die christliche Lehre hatte.

BIBLIOGRAPHIE

- BALTES, M., „Numenios von Apamea und der Platonische *Timaios*“, *VC* 29 (1975), 241–270.
- BALTES, M. et al., *Der Platonismus in der Antike* vol. 7/1, *Theologia Platonica*, Stuttgart et al. 2008 (zitiert als Dörrie-Baltes).
- BEIERWALTES, W., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985.
- BONAZZI, M., „Un lettore antico della *Repubblica*. Numenio di Apamea“, *Méthexis* 17 (2004), 71–84.
- , „Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale“, in: M. BONAZZI et V. CELLUPRICA (eds.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Neapel 2005, 115–160.
- BURNYEAT, M., „Platonism in the Bible: Numenius of Apamea on *Exodus* and Eternity“, in: R. SALLES (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of R. Sorabji*, Oxford 2005, 144–169.
- DONINI, P.L., „La connaissance de dieu et la hiérarchie divine chez Albinos“, in: M. BONAZZI (ed.), *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy* (Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina 4), Berlin et al. 2011, 423–436.
- DÖRRIE, H., „Präpositionen und Metaphysik. Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen“, *MH* 26 (1969), 217–228.
- EBERT, T., „Von der Weltursache zum Weltbaumeister. Bemerkungen zu einem Argumentationsfehler im platonischen *Timaios*“, *Antike und Abendland* 37 (1991), 43–54.
- FERRARI, F., „Dio: Padre e Artefice. La teologia di Plutarco in *Plat. quaest. 2*“, in: I. GALLO (ed.), *Plutarco e la religione*, Neapel 2006, 395–409 (zitiert als FERRARI 1996a).
- , „La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco“, *MH* 53 (1996), 44–55 (zitiert als FERRARI 1996b).
- , „Dottrina delle idee nel medioplatonismo“, in: F. FRONTEROTTA et W. LESZL (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin 2005, 233–246.
- , „Der entmythologisierte Demiurg“, in: D. KOCH et al. (eds.), *Platon und das Göttliche*, Tübingen 2010, 62–81.
- FREDE, M., Art. Numenius, in: ANRW II/36/2, Berlin et al. 1987, 1034–1075.
- HALFWASSEN, J., *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992.
- LÉVY, C., „Cicero and the *Timaeus*“, in: G.J. REYDAMS-SCHILS (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame 2003, 95–110.
- OPSOMER, J., „Demiurges in Early Imperial Platonism“, in: R. HIRSCH-LUIPOLD (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, Berlin et al. 2005, 51–99.
- WHITTAKER, J., „Neupythagoreismus und negative Theologie“, deutsche Übersetzung in: C. ZINTZEN (ed.), *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt 1981, 169–186.
- , „*APPHTOΣ KAI AKATONOMAETOΣ*“, in: H.D. BLUME et F. MANN (eds.), *Platonismus und Christentum. FS H. Dörrie*, Münster 1983, 303–306.

PART TWO

HEBREW BIBLE AND ANCIENT JUDAISM

THE “FATHER” OF THE OLD TESTAMENT AND ITS HISTORY

Hermann Spieckermann

1. A GLANCE AT GODS AS FATHERS IN THE ANCIENT NEAR EAST

The manifold use of gods as fathers in Ancient Near Eastern religions remarkably contrasts with the sparse use of the appellation Father in the Old Testament.¹ Also used in Mesopotamia to claim supremacy,² it is of special interest in the context under discussion that the salutation, “father,” occurs frequently in Accadian prayers of lament and petition in order to accentuate the closest conceivable relationship between the suppliant and the god addressed. The high expectation that echoes in the “father” address often aims at the mercy which god, as would a biological father, may exercise.³

If one turns from Mesopotamia where gods recurrently appeared as fathers, to ancient Syrian religion as known from Ugarit in the second half of the second millennium, the father characterization concentrates on the *summus deus* El, who is called “creator of creation” or perhaps “creator of the creatures” (*bny bnwt*) and “father of the humans” (*ab adm*) both owing equal significance.⁴ The creatures he created include not only human beings, but also the gods. The divine descendants who readily address El as father are characterized less by respect for the father than by a propensity for sibling rivalry. The weather and vegetation god Baal, the sea and chaos god Yamm, and the underworld god Mot struggle for kingship among the gods. Although the Old Testament shares with Mesopotamia and ancient Syria a rather significant stock of common religious concepts, it did not adopt the father metaphor for Yhwh from this cultural sphere. The firm integration of the father metaphor in the mythical world

I am deeply indebted to Judith H. Seeligmann, Jerusalem, for refining my English.

¹ On the entire theme, cf. JENNI (1971); RINGGREN (1973); PERLITT (1995); BÖCKLER (2000); NISKANEN (2007); HÄUSL (2004); GRUND (2006); GROHMANN (2007, 27–117); TULL (2009); FELDMIEIER and SPIECKERMANN (2011, 54–66).

² The god Asshur frequently bears the epithet “father” in the Neo-Assyrian treaties and loyalty oaths in order to demonstrate the supreme Assyrian power to the contracting parties; cf. PARPOLA and WATANABE (1988, 83 s.v. *abu*).

³ Cf. the citations in CAD A/I, 69b s.v. *abu* A 1b.

⁴ Cf. DEL OLMO LETE (1981, 509 s.v. *ab*; 528 s.v. *bny*).

of divine genealogies combined with divine birth and battle and at the same time with threatening and preserving the world had a limiting effect on the Old Testament to call Yhwh father. Yhwh's realm being different from any world, whether divine or earthly, would seem endangered if one were to interfuse the sphere of gods and humans by means of the notions of conception and birth.

2. FATHER AND SON IN PRE-EXILIC ROYAL THEOLOGY

In pre-exilic times, the Old Testament takes a more positive stance toward the father concept as attested to in Egypt. In the New Kingdom, i.e. in the second half of the second millennium BCE, the father-son relationship of Amun with the reigning pharaoh exerted considerable theological influence.⁵ The national god, Amun, together with the royal spouse of the reigning pharaoh, personally conceived the successor to the throne. The divine sonship of the successor to the throne granted the future ruler more than a mere physical participation in the national god, Amun, himself. For the Egyptians, the pharaoh personified the dominion of the national god. The stability and welfare of the land were linked inseparably to this close father-son liaison.

Egypt was very likely the cultural influence from which the Old Testament adopted the concept of god as father into its own tradition. The relationship between divine sovereignty (Amun) and royal participation in divine power (pharaoh) was so convincing that Jerusalemite royal theology adapted the modified Egyptian father-son paradigm to define Yhwh's relationship to the king of the Davidic dynasty.⁶ We do not know whether there ever was a counterpart in the northern kingdom, nor do we know whether such concept already existed in the environment of the reigns of David and Solomon. The fact that Nathan's promise in 2 Samuel 7 associates the father-son relationship with David and Solomon is fairly to be expected and may not be employed as an argument for the antiquity of the concept. The dynastic deity can address the promise of eternal dominion only to the founder of the dynasty—regardless in what period of time the text has been written. In the oldest form of the text of 2 Samuel 7, which now manifests a thoroughgoing deuteronomistic configuration,

⁵ ASSMANN (1976); HOLAUDEK (1986); KOCH (1993, 264–273).

⁶ Cf. OCKINGA (1984).

Yhwh announces, through the court prophet Nathan, the bestowal of the father-son relationship on David and all his successors.⁷

- (14) I will be his father
and he will be my son . . .
(16) Your house and your kingdom shall endure before you,
(and) your throne shall be firmly established into eternity.
(2 Sam 7:14,16)

Following Egyptian concepts, here, too, the king comes into closest proximity with the divine father. The Davidic dominion will endure because the foundation of the dynastic throne participates in Yhwh's eternity and his cosmic throne (cf. Ps 93:1b,2). In order to characterize the intimacy of the bond between God and king, Ps 2 even takes the daring step and speaks of Yhwh's giving birth to the successor in the act of enthronement:

- He said to me, 'You are my Son.
Today I have born you'
(yld qal; not: yld hi., begotten).
(Ps 2:7; cf. Deut 32:18)⁸

The birth metaphor applied to Yhwh was quite unobjectionable in pre-exilic times. However, it exhibits the decisive modification vis à vis received Egyptian royal theology. It consciously avoids the concept of God as father begetting the future king. In the preceding verse 4, God is characterized as the sovereign seated on the heavenly throne laughing and scoffing at the other kings of the world, not as father. The birth of the son in Ps 2:7 occurs *hayyôm* "today" and depicts the unique enthronement of the son through the father using the image of giving birth. Yhwh does so as the loving and caring father. For the other kings of the world not enthroned by Yhwh, God is the heavenly king who surrenders their upheaval by laughing and scoffing. The enthronement of the Davidic king in Ps 2:7 does not refer to the legal institution of adoption. The theological intention predominates to place the king as closely to God as possible using the birth metaphor, without, however, suggesting the deification of the king. Yhwh gives birth to his king out of love thus turning Zion, his own domain, into the centre of the king's dominion. Both are inseparable as love itself. Both, divine

⁷ See the foundational treatment by VEIJOLA (1975, 68–80); cf. further KREUZER (2004); SPIECKERMANN (2008).

⁸ The concept of giving birth in Ps 2:7 has ties with Egyptian notions of the birth of the god-king; on Ps 2, cf. STERNBERG EL-HOTABI (1995); KÜHLEWEIN (1971); KEEL (1980, 224–247); ZENGER (1986); GROHMANN (2007, 70–117).

and earthly dominion, are very close together, and right from this centre they exert a strong influence on the whole world. The other kings are well advised to take notice of the unique relationship of the divine father to his Davidic son being completely not divine.⁹ Ps 2:7 explicitly refrains from using the metaphor father for Yhwh in order to avoid the intermingling with the obviously well known father-son-concept of Egyptian royal theology.

3. GOD AS FATHER AND THE SUFFERERS IN POST-EXILIC JUDAISM

Through the Babylonian destruction in 587/86 BCE, pre-exilic Jerusalemite theology lost the locus and addressees of living and celebrated evidence of the father-son relationship between Yhwh and the Davidic king. The crisis which followed left deep marks on the texts of the exilic and post-exilic periods. This devastation produced Judaism in the form of a worldwide Diaspora still centered intellectually and religiously in Jerusalem. The destruction of 587/86 gained defining force as the fundamental date of Jewish self-understanding. Texts from subsequent centuries take the calamity of 587/86 as their focus of orientation and regard any additional threat to the existence of the Jewish people in the light of this disaster.

⁹ 1 Chronicles 17 reformulates the father-son relationship in Nathan's promise in 2 Samuel 7. According to 1 Chr 17:14, everything in heaven and on the earth relates to God's kingship. In his universal dominion, Yhwh possesses the throne on earth and distinguishes the inhabitant of the throne of David through the father-son relationship in particular. The theologically significant changes in Chronicles aim at strengthening the father-son relationship (cf. 22:10; 28:6f.) which acquires specific contours through the collective interpretation. Along the very same lines lies the exclusive emphasis on the gracious attention of the divine father for his royal son in 1 Chr 17:13f. The text says nothing about punishment as 2 Sam 7 does. The Chronicler consciously refrains from articulating the grand theme of Deuteronomism in this context. One should understand the fact that the divine father in his temple and his kingship—which the Septuagint, whether intentionally or not, relates to the kingship of the Davidides—preserves an eternal place and existence for the throne of his son. Here, those who have been punished,—who have known suffering for more than four generations for their father's guilt—draw the radical conclusion from the already glaring asymmetry of penalty and grace in Exod 20:5f. par. Deut 5:9f. and Exod 34:6f. This theocratization probably stands in a causative connection with the collective transfer of the father-son relationship to the God-people relationship: never in unbroken affirmation, but always in varying degrees of criticism of the sons who inherited the Davidic dynasty (Deut 32:4–6, 15–21; Hos 11:1–6). Nevertheless, the Nathan promise is regarded to continue in effect for the post-exilic anointed one (Ps 89:51f.), i.e. Israel suffering in the Diaspora; cf. MARTTILA (2006). Here, the suffering of the sons, precisely in their relationship to the father, becomes so predominantly the focus, that the father-son relationship gains new weight.

On the ruins of the temple and the Davidic dynasty grew a theology that could not relinquish the father-son relationship of Yhwh and the Davidic kings, although the dynasty as a political reality belonged, once and for all, to the past.

Psalm 89 exemplifies this theology. The text begins as a hymn, a cunning camouflage, for the author has something altogether different in mind. In a clear allusion to 2 Samuel 7, the psalmist magnifies God's promises to David in order to charge them with the cutting accusation that God has broken his word.

- (21) I found David, my servant,
I anointed him with holy oil . . .
- (27) He will call to me, 'You are my Father,
my God and the rock of my salvation.'
- (28) I, however, want to make him the first-born,
the highest among the kings of the earth.

- (39) But you have cast off, rejected,
You have been angry with your Anointed.
- (40) You have repealed the covenant with your servant,
Profaned his diadem to the ground.
- (41) You have demolished all his walls,
Laid his fortifications in ruins . . .
- (45) You have ended his splendor
and toppled his throne to the ground.
- (Ps 89:21,27f.,39–41,45)

One might think that Psalm 89 is a text dating to the period close to the trauma of the collapse in 587/86.¹⁰ Yet, this is hardly the case. Psalm 89, rather, stems from a later period. The harsh accusation against God for the 'David deception' may take up a motif from the exilic period, but it has now found a replacement for the no longer existent representative of the Davidic dynasty: the dispersed Jewish people who survived the catastrophe and now directs bitter charges against God because, as David's successor, it still awaits the fulfillment of what has been promised to David.

This context puts the claim laid to the father-son relationship in a new light. In Ps 89:27, God promises David, a symbol for the kingless servants of God after 587/86, that he/they will call him Father; two epithets are added to elucidate the name Father: "my God and the rock of my salvation".

¹⁰ Regarding this interpretation, cf. VEIJOLA (1982, 11–175); EMMENDÖRFFER (1998, 203–239); MARTTILA (2006, 135–144).

The David-people calls to God the Father in distress, not out of an abundance of earthly power. Father and son no longer represent the powerful unity through which the two (wish to) rule over other kings and nations.¹¹ Rather, the post-exilic David-people suffers under the rule of the kings of this world. Against this background, the dispersed sons level a harsh accusation against the Father (Ps 89:39–46), and, vice versa, the Father does not hesitate in another, more or less contemporary text, Deut 32:4–6,18–21, to voice a corresponding accusation against his sons.

These reciprocal accusations, both pertaining to the father-son relationship, do not become stuck in a war of theological positions. Instead they produce new definitions of the relationship between father and son within the context of prophetic promise. They acquire concise contours in the figure of a newborn child in Isa 9:1–6.¹² This promise is uttered in a situation of oppression and violence which the author sketches using the vocabulary of chaos and darkness. As on the first day of creation (Gen 1:3), the light confronts this darkness in the form of the birth of a child. The *passivum divinum* elevates the fact that the divine origins of the newborn son are beyond all doubt:

For a child is born to us,
a son is given to us.
And the government will rest on His shoulders.
And His name will be called
Wonder-Councilor, God-Hero,
Father of Eternity, Prince of Peace.
(Isa 9:5)

The text does not, however, name God explicitly, much less characterizes him as Father. The honorific quality of the child's names evoke a reality which must be called divine: *pele' yô'ēs* "Wonder-Councilor," *'ēl gibbôr* "God-Hero," *'ābî'ad* "Father of Eternity," and *šar-šālôm* "Prince of Peace". In all likelihood, no Davidic king bore or was meant to bear any of these names, even though Isa 9:6—probably a theological addendum—seeks to establish an association with the Davidic dynasty. The promise definitely transcends all the previous situations of conflict and horizons of expectation. Inconceivably, the text attributes the father-son relationship to the divine child. As does the newly-rising light of creation, it embodies a bold hope eluding concrete description since the names of the child promise a

¹¹ Cf. Ps 2; 72:8–11,17.

¹² WERNER (1982, 75–88); SCHMID (2005, 55–74); KLEIN (2008, 245–251).

reality for which no images establishing any specific connection to a past experience are available. Only the story of Jesus takes up this promise again (Matt 4:12–17; Luke 1:76–79).

In the post-exilic period, the Father analogy occurs once in the hymn Psalm 103. It intends to underscore God's goodness and mercy which exceeds human comprehension. Admittedly, the association of the divine father possessing the mercy to be expected from him, appears in Ancient Near Eastern tradition, but the sequence of the cosmic dimension of God's goodness and the Father analogy in Psalm 103 serves to render the inconceivable conceivable. Nothing more affirmative can be said of a father—either biological or divine.¹³

- (10) He does not deal with us according to our sins,
and does not requite us according to our misdeeds.
 - (11) For as high as the heaven is above the earth,
is his goodness mighty over those who fear him.
 - (12) As the rising (i.e. of the sun) is far from the setting,
he removes our wicked deeds from us.
 - (13) As a father shows mercy for children,
Yhwh shows mercy to those who fear him.
 - (14) For he knows our makeup (*yīsrēnû*),
and remembers that we are dust.
- (Ps 103:10–14)

Yhwh's goodness and mercy in Ps 103 do not make human guilt and mortality a *quantité négligeable*, but they are so obviously God's declared will and act for those who desire God's proximity ("who fear him"), that the praise of God, as it were, takes these dejected human beings into its service to make their mouths magnify his goodness and mercy.

Bearing all these texts which address God as Father in mind prepares the ground for our understanding of Isa 63:7–64:11. Compared with Ps 103, Isa 63:7–64:11 is prompted by a completely different experience of the post-exilic Jewish community. Isa 63:7–64:11 is occasioned by the dangerous encounter of sorrow and guilt on the part of this community, as well as by the painful impotence and hiddenness on the part of God. In all probability, Isa 63:7–64:11 is a prayer from the late fourth or early third century BCE. It aims at transposing the praise of the divine mercy as expressed in

¹³ Cf. SPIECKERMANN (2005). Only Ps 68:6 can be cited as from nearly the same time in the post-exilic period, although it is already addressed to the divine Father of the people: "Father of orphans and judge of widows is God in his holy habitation"; for the analysis and dating of Ps 68, cf. PFEIFFER (2005, 204–257).

Ps 103, underscored by the father analogy (Ps 103:13),¹⁴ into the people's lament, directly addressing God as "our Father" (*'ābînû*, Isa 63:16 [twice]; 64:7). Psalm 103 and the Nathan promise (2 Sam 7) in the form of the post-exilic communal lament of Ps 89:27 certainly are in the background. As indicated above, the divine appellation "my Father" had in Ps 89 already become a covert accusation because this Father no longer was the "rock of my salvation". Prompted by Ps 89 and the lack of evidence of any positive experience of the father-son relationship or whichever other benefits of salvation history, Isa 63:7–64:11 is shaped as a bitter accusation expressing the suffering people's anticipation of deliverance and redemption by the Father God, namely by "Our Father."¹⁵

(63:15) Look down from heaven and see
from your holy and glorious dwelling.

Where are your zeal and your heroic acts? . . .

(16) For you are our Father.

For Abraham does not know us,

and Israel (= Jacob) knows nothing about us.

You, Yhwh, are our Father,

our Redeemer from eternity is your name . . .

(19) We have become like those whom you have not ruled since eternity,
over whom you have not pronounced your name.

Ah that you would rend heaven (and) descend . . .

(64:7) Now, however, Yhwh, you are our Father . . .

(8) See! Look! We are all your people . . .

(11) In the face of all this, can you withhold yourself, Yhwh,
remain silent and demean us so?

(Isa 63:15f., 19; 64:7f., 11)

"Our Father" should take notice and end his silence. Those who plead for this attention call themselves "servants" (63:17) and "your (holy) people" (63:14, 18; 64:8), but not "sons" as God does (63:8). The servants do not want to know that God is in heaven (Ps 2:4), but yearn for him nearby as "our redeemer." God should become available in mercy to his suffering people. Not even Abraham and Israel (= Jacob) suit as mediators of salvation (Isa 63:16), to say nothing of the servant of Yhwh mentioned a few chapters earlier in Isa 52:13–53:12.

¹⁴ The comparison of God with a Father has a clear parallel in the comparison with a mother in Isa 66:13.

¹⁵ On Isa 63:7–64:11 cf. EMMENDÖRFFER (1998, 261–289); GOLDENSTEIN (2001); WILKE (2012).

With this intent, the text refers to God three times as "our Father." God should give his goodness and mercy concrete form in "acts of grace" (*ḥāsādîm*) and "mercy" (*raḥmām*, 63:7). He is "our Father" as the one who is "great in goodness" (*rab-ṭûb*, 63:7). Echoes of Ps 103 are unmistakable (Ps 103:2–5, 8–14). However, in contrast to the hymn Ps 103, the pleading and petitioning evoked by the experience of God's hiddenness (64:6) are at the very centre of Isa 63:7–64:11. One can describe the lament as the "Our Father" of the Old Testament. The despairing people expect God as "our Father" and "our Redeemer" (*gō'ālênû*, 63:16) to act out of nothing, since the father-son relationship adopted from the God-king tradition has proven a deception (Ps 89:20–47). Designating God as "Father" and "Redeemer" (*gō'ēl*) derives from preceding parts of the book of Isaiah which, starting in the sixth century BCE, under the impact of deportation and dispersal, promise the exiles new hope and Zion a new beginning. However, the difference is significant. Though the father metaphor has already been used for Abraham and Jacob in Isa 51:2 and 58:14 it is now—in Isa 63:7–64:11—exclusively claimed for Yhwh. Any further application for Abraham and Jacob-Israel is explicitly excluded. It is in accordance with the use of the redeemer metaphor attested to in a remarkable number of preceding texts (Isa 41:14; 43:14; 44:6,24; 47:4 "our Redeemer"; 48:17; 49:7,26; 54:5,8; 59:20; 60:16) which is also exclusively attributed to God. The combination of "our Father" and "our Redeemer" is unique.

For Abraham does not know us,
and Israel (= Jacob) knows nothing about us.
You, Yhwh, are our Father,
our Redeemer is your name from eternity.
(Isa 63:16)

In a chiasmic arrangement, the characterizations "our Father" and "our Redeemer" interpret the proper name Yhwh, including the claim that "from eternity" (*mē'ôlām*) Yhwh never had had other names or attributes. As already indicated, it is here that Yhwh receives the names "*our* Father" and "*our* Redeemer" for the first time. The bold statement that Yhwh had been addressed by these names "from eternity" underscores the intention to motivate Yhwh to take saving and merciful action, as Israel always hoped he would. The retrospect into God's history with his people with reference to the great witnesses Abraham, Jacob-Israel, and Moses no longer seems enlightening in this respect. In a negative sense, the founding figures have now become myth, no longer of any potency to make the current experiences of the suffering people either comprehensible or bearable.

God must become entirely new, beyond the hiddenness into which he has withdrawn. He must become new to meet the mixture of holiness and guilt in which the people currently perceives itself (63:18; 64:4–6).

- (7) Now, however, Yhwh, you are our Father; we are the clay,
and you are our potter (*yōšērēnû*); we are all the work of your hand.
(8) Do not be exceedingly angry, Yhwh,
and do not remember iniquity forever.
See! Look, we are all your people (*‘ammēkā kullānû*).
(Isa 64:7f.)

Under the shaping hands of the Father, the entire people (“we all”) will once again become the work of his hands—through the acts of “our Redeemer.” The *yōšēr* “potter,”—a prominent image in Deutero-Isainic texts¹⁶—creates a new vessel from clay, the material of creation. When the forgiving Father becomes “our potter” (*yōšērēnû*), the sons are no longer shoddy, dust-bound products (Ps 103:14: *yīšrēnû* “our makeup”, “our frame”, *‘āpār* “dust”), but the work of his hands, motivated by paternal mercy.

One gains the impression that the Judaism dispersed throughout the world around the turn from the third to the second century had the growing awareness that God’s power to discipline and to show mercy could be comprehended as an expression of his paternal nature. This consciousness appears in Tobit’s song of praise, which explicitly characterizes God as κύριος ἡμῶν “our Lord,” who, as such, is πατήρ ἡμῶν “our Father” (Tob 13:4). His μεγαλωσύνη “grandeur, majesty,” to be praised before the nations, can be perceived in the fact that he both disciplines and shows mercy (13:1–6). The contrary divine attributes God shows here are not equal in weight; rather, discipline intends to affect repentance so that God can show mercy. The two do thus relate to one another, as condition and consequence and, in an adaptation of wisdom tradition (Prov 3:1f.), constitute the empirical key to God’s paternal nature.¹⁷ Both ways demonstrate God’s love, (Tob 13:10), to be gratefully praised by the εὐλογημένοι “blessed” (13:12)¹⁸ Moreover, they are the μακάριοι, “the beatified,” who, after being

¹⁶ Cf. Isa 43:1,7,21; 44:2,21,24; 45:18; 46:11; 49:5; Isa 45:9–13 merits particular attention since its motifs may have served as the model for Isa 63:7–64:11.

¹⁷ The theology of the Elihu speeches in Job 32–37 occupies a key position in this respect; cf. PILGER (2010).

¹⁸ This version is witnessed by the so-called short text, namely Codices Vaticanus (B), Alexandrinus (A), and Venetus (V). The so-called long text of the book of Tobit represented by Codex Sinaiticus has the blessed fear God in this text, but solely in order to

disciplined, can hope to be in the assembly of the just living in the eschatological Jerusalem (13:13–18).¹⁹ The Vulgate, in a theological condensation of the mutually interpretive characterizations "our Lord" and "our Father" in the Greek text, designates this God, who is determined to show mercy and to restore his disciplined people, as *Deus omnipotens* (13:4). The servants of Isa 63:7–64:11, who had despairingly pleaded for "our Father", have found "our Father": a God who by means of his unlimited power brings everything to good for his own people.

BIBLIOGRAPHY

- ASSMANN, J., "Das Bild des Vaters im Alten Ägypten", in: H. TELLENBACH (ed.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, Stuttgart 1976, 12–49.
- BÖCKLER, A., *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000.
- DEL OLMO LETE, G., *Mitos y Leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit* (Fuentes de la Ciencia Bíblica 1), Madrid 1981.
- EMMENDÖRFFER, M., *Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur* (FAT 21), Tübingen 1998.
- FELDMEIER, R. et H. SPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre* (TOBITH 1), Tübingen 2011 (English Translation: FELDMEIER, R. et H. SPIECKERMANN, *God of the Living. A Biblical Theology*, Waco 2011).
- GOLDENSTEIN, J., *Das Gebet der Gottesknechte. Jes 63, 7–64, 11 im Jesajabuch* (WMANT 92), Neukirchen-Vluyn 2001.
- GROHMANN, M., *Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen* (FAT 53), Tübingen 2007.
- GRUND, A., "Der gebärende Gott. Zur Geburtsmetaphorik in Israels Gottesrede", in: H.M. NIEMANN et M. AUGUSTIN (eds.), *Stimulation from Leiden* (BEAT 54), Frankfurt am Main et al. 2006, 305–318.
- HANHART, R. (ed.), *Tobit* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum VIII,5), Göttingen 1983.
- HÄUSL, M., "Gott als Vater und Mutter und die Sohnschaft des Volkes in der Prophetie", in: H. IRSIGLER (ed.), *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (QD 209), Freiburg et al. 2004, 258–289.
- HOLAUBEK, J., Art. Vater, in: LÄ 6, Wiesbaden 1986, 913–915.
- JENNI, E., Art. 'āb, in: THAT 1, München 1971, 1–17.
- KEEL, O., *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich et al. 1980.
- KOCH, K., *Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis*, Stuttgart et al. 1993.
- KLEIN, A., *Schriftauslegung im Ezechielbuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34–39* (BZAW 391), Berlin et al. 2008.

introduce *expressis verbis* the identity of fear and love in the sequence of vv 12–14; cf. HANHART (1983, ad loc).

¹⁹ The relationship between the vision of God granted the disciplined righteous and the construction of the eschatological Jerusalem is clearer in the so-called short text (BAV) than in the so-called long text (S); cf. HANHART (1983, ad loc).

- KREUZER, S., "Gott als Vater des Königs", in: M. WITTE (ed.), *Gott und Mensch im Dialog. FS O. Kaiser* vol. 1 (BZAW 345,1), Berlin et al. 2004, 425–438.
- KÜHLEWEIN, J., Art. jld, in: THAT 1, München 1971, 732–736.
- MARTTILA, M., *Collective Reinterpretation in the Psalms. A Study of the Redaction History of the Psalter* (FAT II/13), Tübingen 2006.
- NISKANEN, P., Art. Father, in: NIDB 2, Nashville 2007, 435–437.
- OCKINGA, B., *Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament* (ÄAT 7), Wiesbaden 1984.
- PARPOLA, S. et K. WATANABE, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (SAA 2), Helsinki 1988.
- PERLITT, L., "Der Vater im Alten Testament (1976)", in: ID. et H. SPIECKERMANN (ed.), *Allein mit dem Wort. Theologische Studien*, Göttingen 1995, 81–131.
- PFEIFFER, H., *Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5, Hab 3, Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Kontext* (FRLANT 211), Göttingen 2005.
- PILGER, T., *Erziehung im Leiden. Komposition und Theologie der Elihureden in Hiob 32–37* (FAT II/49), Tübingen 2010.
- RINGGREN, H., Art. 'āb, in: ThWAT 1, Stuttgart et al. 1973, 1–19.
- SCHMID, K. (ed.), *Prophetische Heils- und Herrschererwartungen* (SBS 194), Stuttgart 2005.
- SPIECKERMANN, H., *Lob Gottes aus dem Staube. Ps 103 und die Theologie des Psalters* (Bursfelder Universitätsreden), Göttingen 2005.
- , "Macht und Ohnmacht. Die theologische Dimension der Vater-Sohn-Relation im Alten Testament", in: M. BAUKS et al. (eds.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?* (Psalm 8,5). FS B. Janowski, Neukirchen-Vluyn 2008, 503–513.
- STERNBERG EL-HOTABI, H., "Der Mythos von der Geburt des Gottkönigs", in: O. KAISER (ed.), *Weisheitstexte, Mythen und Epen: Mythen und Epen III* (TUAT III/5), Gütersloh 1995, 991–1005.
- TULL, P.K., Art. Mother, in: NIDB 4, Nashville 2009, 156.
- VEIJOLA, T., *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (AASF B 193), Helsinki 1975 (Supplemented in: ID., *Verheißung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms* [AASF B 220], Helsinki 1982).
- , *Verheißung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms* (AASF B 220), Helsinki 1982.
- WERNER, W., *Eschatologische Texte in Jesaja 1–39. Messias, Heiliger Rest, Völker* (FzB 46), Würzburg 1982.
- WILKE, A.F., *Die Gebete der Propheten. Anrufungen Gottes im corpus propheticum der Hebräischen Bibel*, Berlin/Boston 2014 (forthcoming), Habilitationsschrift Göttingen 2012.
- ZENGER, E., "Wozu tosen die Völker...? Beobachtungen zur Entstehung und Theologie des 2. Psalms", in: E. HAAG et F.-L. HOSSFELD (eds.), *Freude an der Weisung des Herrn. FS H. Groß* (SBB 13), Stuttgart 1986, 495–511.

DIVINE SONSHIP IN THE BOOK OF *JUBILEES*

Jacques van Ruiten

The subject of this paper is the divine sonship in the book of *Jubilees*.¹ It concerns one passage in the introductory chapter of the book, in which the children of Israel are called “the children of the living God” (*Jub.* 1:24f.; cf. 1:28), and two places in which Jacob is brought up as God’s first-born son (*Jub.* 2:20; 19:29).²

1. CHILDREN OF THE LIVING GOD (*JUB.* 1:24F.)

The first passage that deals with the divine sonship is *Jub.* 1:24f., 28. The passage is incorporated in the first chapter of the book of *Jubilees*, which functions as introduction to the whole book, and in which especially the eschatology of the author is articulated.³ The emphasis of the book is on retelling the past for the instruction of his contemporaries, but in this chapter (*Jub.* 1:5–29), as well as in chapter 23 (*Jub.* 23:9–31) he undertakes to formulate his ideas about the future.

In the opening scene of the book God predicts the disobedience of Israel with regard to the law, and the consequences of this disobedience. In chapter 23, which follows Abraham’s death, the author shows why the

¹ The book of *Jubilees* presents itself as a revelation received by Moses on Mount Sinai, but it actually consists of a rewriting and interpretation of the biblical narrative moving from the creation (Gen 1) to the arrival of the children of Israel at Mount Sinai (Exod 19). *Jubilees* is closely related to the biblical material which it represents. It was written somewhere in the 2nd century B.C.E., possibly preceding the foundation of the community of Qumran. Fourteen Hebrew copies of the book of *Jubilees* were found in Qumran. The oldest fragment (4Q216) may be dated to 125–100 B.C.E. Some scholars opt for a pre-Hasmonean time, since the book does not mention the persecution and decrees of Antiochus IV. See, e.g., NICKELSBURG (2005, 73f.); KNIBB (1989). A few others argue for a date late in the second century because of the similarities with the Qumran texts. See, e.g., WERMAN (2004 [Hebrew]); HIMMELFARB (2006, 80–83). According to VanderKam, *Jubilees* antedates the founding of the Qumran community, and exercised strong influence on it. See VANDERKAM (2008).

² For an overview of the research on the idea of sonship, see: AYAN CALVO (2005–2007). For the concept in Qumran literature and Philo: GARCÍA MARTÍNEZ (2006); GARCÍA MARTÍNEZ (2007).

³ For a study of *Jub.* 1, see DAVENPORT (1971, 19–31); KNIBB (1989); NICKELSBURG (1999), esp. 104f.; VANDERKAM (2000); LAMBERT (2006).

patriarch, an extremely righteous man, lived only for 175 years. He pictures a declining longevity accompanied by a steady increase in wickedness until the dawn of a new day.

After the narrative introduction, the eschatological text of *Jub.* 1 can be considered a dialogue between God and Moses. The structure can be summarized as follows:

–	<i>Prologue</i>
1–4	<i>Narrative introduction</i>
5–18	<i>God's speech:</i>
	– First command to write and purpose (5–6)
	– Second command to write and purpose (7–18)
19–21	<i>Intercessory prayer of Moses</i>
22–26	<i>God's answer:</i>
	– Rejection of the grounds for Moses' plea (22–25)
	– Third command to write (26)
27–28	<i>God's speech to the angel of the presence</i>
29	<i>Conclusion</i>

In the prologue and the introductory narrative, the book of *Jubilees* is presented as a revelation which Moses received at Mount Sinai. In *Jub.* 1:1–4, Moses ascends Sinai to receive the two tables of the law. This text corresponds very much to the text of Exod 24:12–18. Interesting in the rewriting is the omission of Joshua, the elders and the children of Israel.⁴ The influence of the Sinai narratives in Exodus can also be found in the last part of this chapter (*Jub.* 1:26–29). In between, a variety of other scriptural passages play a role, mainly from the book of Deuteronomy.

God's speech in *Jub.* 1:5–18 can be seen as the reason for Moses' prayer in *Jub.* 1:19–21. In his speech, God predicts how he will be vindicated through future events (*Jub.* 1:5f.) and he tells Moses to record everything for this purpose (*Jub.* 1:5, 7).⁵ In *Jub.* 1:7–18 God predicts the apostasy of Israel, God's punishment (the exile), their repentance and returning to God while in exile (*Jub.* 1:15), and God's forgiveness (*Jub.* 1:16–18). One can discover here the Deuteronomistic doctrine of repentance: sin will result in exile, but if men repent and return to God and obey him, they will be redeemed (cf. Deut 4:28f.).⁶

⁴ Cf. VAN RUITEN (1995); VANDERKAM (2000, 266–273).

⁵ LAMBERT (2006, 636).

⁶ See LAMBERT (2006, 631f.). For the influence of Deuteronomy, see BROOKE (1997); WACHOLDER (1997).

In *Jub.* 1:19–21 Moses pleads that God will not allow his people to fall into sin, and to be handed to the nations. Is it not possible that God changes Israel's nature at Sinai? He asks to create a proper spirit for them.

God answers (in *Jub.* 1:22–25) that Israel have to undergo the experiences of the exile that he has predicted. So he refuses to suspend the exile. In exile they can recognize their sins and return to him. So Israel will obey not until they have been brought to an acknowledgement of their sins. Only then he will create a new spirit for them and so preventing them from further sin.⁷ This passage is crucial in understanding *Jubilees'* concept of the covenant. God establishes a covenant with Israel despite the fact that he knows that they will fail to adhere to it. This failure is in a certain way of no importance, because God's purpose with Israel highlights the nature of the relationship God will establish, namely a father-child bond. And this relationship can in fact never be broken.⁸ Nevertheless, only after the returning of the people from exile, the redemption took place.⁹

It is in this context of the divine transformation of the nature of the people that *Jubilees* speaks about the divine sonship of the people:

- 1:24 a Their souls will adhere to me and to all my commandments.
- b They will perform my commandments.
- c *I will be their father and they will be my sons.*
- 25 a All of them will be called *sons of the living God*.
- b Every angel and every spirit will know them.
- c They will know that they are *my sons*
- d and that *I am their father* in a just and proper way
- e and that I love them.
- 28 a The Lord will appear in the sight of all,
- b and all will know that I am the God of Israel, *the father of all Jacob's sons*,
- c and the king on Mount Zion for the age of eternity.
- d Then Zion and Jerusalem will become holy.

After the acknowledgement of their sins, God creates a new spirit for his people (*Jub.* 1:23), and so they obey God and his commandments. Israel's repentance causes the redemption from exile. In this context the relationship between God and Israel is formulated as a father-son relationship. This relationship demands obedience from Israel (*Jub.* 1:24ab) who is

⁷ LAMBERT (2006, 638).

⁸ Cf. GILDERS (2009).

⁹ VANDERKAM (2008, 425).

brought up in a disciplined way (*Jub.* 1:25d), and it expresses God's love for Israel as well (*Jub.* 1:25e). The specific relationship between God and Israel is as opposed to the other nations. The father–son relationship means that God has adopted Israel for himself. This is hinted at in the mention the angel and spirit in this context (*Jub.* 1:25b). God makes spirits rule over the nations (see also *Jub.* 1:19f.; 10:1–3; 12:19f.), but he himself rules over Israel (cf. *Jub.* 15:30–32).

2. THE OLD TESTAMENT BACKGROUND

The idea of a people as the son of God occurs more often in the Old Testament.¹⁰ This metaphor of sonship does not intend to express any genetic relationship.¹¹ It expresses several aspects of a father–son relationship. God is father—creator (Deut 32:6: “Is not he your father, who created you, who made you and established you?”; Isa 64:7: “Yet, Yhwh, you are our father; we are the clay, and you are our potter; we are all the work of your hand”). He is also the father—corrector (Deut 8:5: “Know then in your heart that, as a man disciplines his son, Yhwh your God disciplines you”). For this aspect of the father, I would like to refer also to 2 Sam 7:14, although it is there in reference to the future king Salomon, but it is close to the words of *Jub.* 1:24c which replaces Salomon by the people of Israel (“I will become their father and they will become my children”). In this text, David's court-prophet, Nathan, brings Yhwh's message to his king.¹² It is not David but Salomon who will build a temple in Jerusalem for Yhwh. Concerning David's son Salomon it is said (2 Sam 7:13–16):

- 7:13 a “. . . He [= Salomon] shall build a house for my name,
b and I will establish the throne of his kingdom for ever.
- 14 a I will be *his father*,
b and he shall be *my son*.
c When he commits iniquity,
d I will chasten him with the rod of men, with the stripes of the sons of men;
- 15 a but I will not take my steadfast love from him,
b as I took it from Saul, whom I put away from before you.
- 16 a And your house and your kingdom shall be made sure for ever before me;
b your throne shall be established for ever.”

¹⁰ See DE BOER (1973); HUONDER (1975).

¹¹ For the following see also GARCÍA MARTÍNEZ (2007), esp. 88–90.

¹² Cf. DE BOER (1973, 192).

The ancient versions have some problems to speak about the king as God's son, and they translate 2 Sam 7:14ab as follows: "I will be his father, and he shall be *like* my son."¹³ If the author of *Jubilees* has his phrase from 2 Samuel, it is clear that he refers it to the people of Israel. That what Nathan said about Salomon is very comparable by what it is said about Israel in *Jubilees*.

Still another aspect of the father-son relationship is the father who helps in danger. This is applied especially with the redemption from the exile, and one can refer especially to Deutero Isaiah (Isa 43:6 ("I will say to the north, Give up, and to the south, Do not withhold; bring my sons from afar and my daughters from the end of the earth"; Isa 63:16: "For you are *our father*, you, O Yhwh, are *our father*, our redeemer from of old is your name").

Finally, there is also the father full of love. See in the just quoted text of 2 Samuel (7:15a: "but I will not take my steadfast love from him"), but especially Hos 11:1 ("When Israel was a child, I loved him, and out of Egypt I called my son"). For the phrase in 1:25a "All of them will be called *sons of the living God*" one usually refers also to Hos 1:10 ("Yet the number of the people of Israel shall be like the sand of the sea, which can be neither measured nor numbered; and in the place where it was said to them, 'You are not my people,' it shall be said to them, 'Sons of the living God.'").¹⁴

The background of the idea of Israel as son of God can clearly be found in the Hebrew Bible.¹⁵ Several aspects find the way into the first chapter of the book of *Jubilees*. One can point to the father-corrector in *Jub.* 1:24ab (adhering to the commandments), to the father who helps in danger in the general context of *Jubilees* 1 (returning from the exile), and father full of love. By mentioning the angel and the spirit in *Jub.* 1:25b ("Every angel and every spirit will know them") the author refers also to the context of the election of Israel from all other people. Israel belongs to God himself, whereas the spirits rule over the other nations (see, e.g., 15:30–32).

¹³ Cf. DE BOER (1973, 193).

¹⁴ See, e.g., CHARLES, (1902, 7); WINTERMUTE (1985, 54).

¹⁵ For the development of the idea in Qumran literature, see GARCÍA MARTÍNEZ (2006); GARCÍA MARTÍNEZ (2007).

3. JACOB AS GOD'S FIRST-BORN SON

3.1. Jubilees 2:20

The divine sonship is also expressed in the form of the image of Jacob as God's first-born (*Jub.* 2:20; 19:29). *Jub.* 2:20 is part of a halakic addition (*Jub.* 2:15–33) to the rewriting and interpretation of the story of the first week of creation. There are several similarities between Gen 1:1–2:4a and *Jub.* 2:1–33.¹⁶ See, for example, the arrangement of the creation account into seven days, six days of work, one of rest; these days are numbered and the items created on each day are mentioned; there are eight acts of creation, which are put within a framework of six days; creation is attributed to God alone. However, there are also many dissimilarities. I restrict myself only to two structural observations. One can point, firstly, to the fact that in the Genesis account, Gen 1:1f. forms the introduction to the six days of work. Together with the conclusion in Gen 2:1–4, which describes the seventh day and which has several elements in common with the introduction, it forms the framework of the passage. In *Jubilees*, the rewriting of Gen 1:1f. is integrated in the description of the first day (see *Jub.* 2:2f.). It no longer functions as an introduction to the creation account. Instead, the description of the seventh day forms the framework of the passage. Both before the work of creation starts (*Jub.* 2:1) and after the work has finished (*Jub.* 2:15–33), *Jubilees* refers to the sabbath day.

For the sake of our subject, I concentrate on the concluding halakic addition (*Jub.* 2:15–33).¹⁷ It starts with a transition passage (*Jub.* 2:15f.), which functions both as a conclusion to the first six days of creation, but also as an introduction to the sabbath section, and can be considered a rewriting of Gen 2:1–2a (“The heavens and the earth were completed, and all the host of them. On the seventh day God completed his work which he had done”). The text then relates about the giving of sabbath to the two highest classes of angels (*Jub.* 2:17f.). This can be considered an elaboration of Gen 2:2b–3, especially the beginning and final clause of it (“and [God] kept Sabbath on the seventh day from all his work, which he had done.... because on it God kept sabbath from all his work which he had done in creation”). In *Jub.* 2:1 it was already said “how on the sixth day the Lord God completed all his work, and everything that he had

¹⁶ For an overall comparison of Gen 1:1–2:4 and *Jub.* 2:1–33, see VAN RUITEN (2000, 11–16).

¹⁷ See VAN RUITEN (2000, 47–66). Cf. SEGAL (2007, 238 n. 24).

created, and kept sabbath on the seventh day . . ." Now, in *Jub.* 2:17f., it is said that God gave the sabbath to the angels in order that they celebrate it with him. In the next part (*Jub.* 2:19–21) it is described that Israel was elected from all the peoples of the world to celebrate sabbath on earth. First in God's speech to the angels (v. 19f.), then in a concluding remark (v. 21). Key words in this passage are "to bless" and "to sanctify," which occur in Gen 2:3a ("God *blessed* the seventh day and *sanctified* it"). Just as he had blessed and sanctified the sabbath, so he will bless and sanctify Israel, so that they can keep the sabbath.

In the next passage (*Jub.* 2:22–24a) the same idea is developed further. A strong analogy is drawn between the sabbath and the election of the people of Israel. After 22 works of creation, God rested on the seventh day, a blessed and holy day; so after 22 heads of humanity, Jacob, who is also blessed and holy appears.¹⁸ Jacob and his descendants, alone among the nations, keep the sabbath. The election of Israel creates obligations, and where are summarised here in one command: "to keep the sabbath" (see *Jub.* 2:19c, 20e, 21b, 21e). Not many details are given here about the keeping of the sabbath. Israel should keep the sabbath together with the two great kinds of angels (*Jub.* 2:21b, 21e), and they should eat and drink on it (*Jub.* 2:21b) and bless the creator of all (*Jub.* 2:21c).

The text also contains a twofold instruction to Moses *Jub.* 2:26–28, and *Jub.* 2:29–30b. The first instruction stresses the holiness of the day and violation of it will result in capital punishment (*Jub.* 2:26f.). In contrast, those who observe it will be holy and blessed (*Jub.* 2:28). The second instruction gives an extensive list of regulations. This twofold instruction is preceded (*Jub.* 2:25) and followed (*Jub.* 2:30c–32) by a reference to the sabbath of the creation, which refers back to *Jub.* 2:15–24.

The preserved Hebrew fragments of *Jub.* 2:24b (4Q216 7:17) makes it probable that the instruction passage (*Jub.* 2:25–33) was preceded by a heading (*Jub.* 2:24b: "This is the testimony and the fir[st] law []").¹⁹ The passage is concluded by a subscript (*Jub.* 2:33: "This law and testimony . . .").

¹⁸ According to CHARLES (1902, xxxix–xl. 17f.), Epiphanius, Syncellus, and others claim that there were two extra items: the 22 letters of the alphabet and the 22 books of the Hebrew Bible. Cf. STECK (1977), esp. 165. However, VANDERKAM (1994), esp. 315–318, points out that in 4Q216, 7:14f. there is no space for the extra items. According to SEGAL (2007, 258f.), the goal of this chapter is to connect Israel to the Sabbath law. There is no place to the motifs of the alphabet and the biblical books.

¹⁹ The Hebrew text of *Jub.* 2:24b (4Q216, 7:17) reads: [וזאת התעודה והתורה הראש[ונה] ("This is the testimony and the fir[st] law []"). Cf. VANDERKAM and MILIK (1994), esp. 19f. According to VANDERKAM and MILIK (1994, 22), it is possible that in Ethiopic *zē* ("this") has

With the addition to the story of creation, the author of *Jubilees* seems to give answer on several questions, which he does not pose explicitly.²⁰ In Gen 2:1–3 one can read that God stops working, but it does not state that God starts working again. If he did so, it is strange that nowhere in the Bible it is said that God stopped working on the subsequent sabbaths in history. Moreover, if God stops working, one can ask how it is possible that the world continues (sun, rain, etc.). With the giving of the sabbath to the two highest classes of angels, the author of *Jubilees* shows that God celebrated the sabbaths in heaven from the creation onwards. He does so with the two highest classes of angels. This implies that the other angels do not celebrate sabbath. Therefore these angels, created on the first day of creation together with the two highest classes (*Jub.* 2:2), take care for the maintaining of the world, also during the sabbath.

Another problem with regard to the command to keep the sabbath is, that later on in the Bible, it is made clear that the sabbath on earth is not kept universally, but by a small people, namely Israel.²¹ The commandment to keep the sabbath is motivated by a reference to the sabbath of creation of God (cf. Exod 20:8–11; 31:12–17). The embedding of the commandment of the sabbath in the sabbath of creation could raise the question why the sabbath was not given to all people, but only to a small people. The author of *Jubilees* shows that already at the beginning of history God intended Israel to keep the sabbath. Already then God had the plan to separate Israel, to choose this people as his special people. It is in this context of election that the author speaks about Jacob as God's first-born son. "It is not only natural phenomena that were made and fixed in order at the very beginning; God's choice of Jacob and his seed is rooted in the structure of the created order."²²

In *Jub.* 2:19–21, it is striking to see that Jacob (singular) is called God's first-born son: "I have recorded him as my first-born son; He sanctified him for himself." However, at the same time it is made clear that not the individual patriarch is meant here, but the people Israel: "I will now separate a people for myself from among the nations" (*Jub.* 2:19b); "I will sanctify the people for myself" (*Jub.* 2:19d; cf. 2:19e–g, 20c); "They will become

been changed into *zā* in the phrase *zēsēm* (indicating a status constructus relation). As far as I can see, Doering is the first to have seen the implications of the Hebrew of *Jub.* 2:24b for the passage's structure. See: DOERING (1996).

²⁰ For the following, see KUGEL (1996); KUGEL (1998), esp. 123–126.

²¹ KUGEL (1998, 124).

²² VANDERKAM (1994, 318).

my people and I will become their God" (*Jub.* 2:19h); "I have chosen the descendants of Jacob among all of those whom I have seen, I have recorded him as my first-born son" (*Jub.* 2:20ab); "He sanctified him for himself as a noteworthy people out of all the nations" (*Jub.* 2:21d). It is clear that the term "first-born" in *Jub.* 2:20 reflects Israel's position in relation to the other people: Israel has been chosen out of all the nations.²³ The election of Israel is an important theme in the book of *Jubilees*. It occurs also in *Jub.* 15:30f.; 22:9f.; 33:11. In all these texts the election of Israel is related to the world of the nations, while the name Jacob also plays an important role. The conception of Israel as a "first-born son" should be seen as an expression of the special relationship between God and Israel.

Moreover, *Jubilees* connects the status of the first-born with the sanctification to God: God has sanctified Israel for himself.²⁴ In the Hebrew Bible, first born males count as property of Yhwh: "Sanctify to me all the first-born; whatever is the first to open the womb among the people of Israel, both of man and of beast, is mine" (Exod 13:2; cf. Exod 13:12; 22:29; 34:19). They must be redeemed: "The firstling of an ass you shall redeem with a lamb, or if you will not redeem it you shall break its neck. All the first-born of your sons you shall redeem" (Exod 34:20; cf. Exod 13:13; 22:28f.). In Exod 13:15 the practices with regard to the first-borns are motivated by a reference to the time in Egypt: "For when Pharaoh stubbornly refused to let us go, the Lord slew all the first-born in the land of Egypt, both the first-born of man and the first-born of cattle. Therefore I sacrifice to the Lord all the males that first open the womb; but all the first-born of my sons I redeem." The first-born sanctified to God is mentioned mainly in relation to the cult. Later, the Levites substitute the first-borns: "Behold, I have taken the Levites from among the people of Israel instead of every first-born that opens the womb among the people of Israel. The Levites shall be mine" (Num 3:12; cf. Num 3:41, 45). In Exod 28:1, the priesthood is reserved for the house of Aaron, the first-born of Levi ("Then bring near to you Aaron your brother, and his sons with him, from among the people of Israel, to serve me as priests—Aaron and Aaron's sons, Nadab and Abihu, Eleazar and Ithamar"), whereas in other texts there is no difference between the line of Aaron and the other houses of Levi (Deut 10:8f.; 33:8–10). *Jubilees*

²³ Cf. HALPERN-AMARU (1999, 150 n. 3); VAN RUITEN (2000, 57–61); SEGAL (2007, 178f.).

²⁴ HALPERN-AMARU (1999, 150f.). See also DE VAUX (1960, 85f.); REICKE and ROST (1962, 434); *THAT* 2, 709 (s.v. שִׁבְרָה); *TWAT* 1, 643–650 (s.v. בְּכֹרֶת); HOUTMAN (1986, 405–408).

attributes the priestly function to every house in the tribe of Levi.²⁵ In contrast to biblical tradition, Levi (namely the class of priests) is connected with *all* the other sons of Jacob, namely the Israelites, who keep the status of the “first-born,” sanctified to God. Levi is both “connected to the Lord” and “a companion to all the sons of Jacob” (*Jub.* 31:16).²⁶

This choice of Israel as God’s first-born son is built into the creation. The setting apart of Israel from the other nations is a component of the creation events. According to Kugel God’s choice for Jacob as his first-born son should be understood as an intention, a plan, which God made known already at the beginning of his creation. Israel was designed long ago during the first sabbath in history: “I have written him down as my first-born son.”²⁷ Segal takes one step further. According to him, God made an absolute separation between Israel and the nations at the beginning of creation, which corresponds to an absolute separation between good and evil. This dualism is inherent in the creation. From the first sabbath onwards, Israel is predestined to be God’s chosen one. For this reason, the commandments are given already before the giving of the law at Sinai, and the forefathers are obliged to keep them.²⁸

Finally, it expresses also that God is *as* a father to his son Israel/Jacob. He loves his son, and he demands obedience. The being of Israel as God’s born son also entails some obligations. Israel is to be brought up in a disciplined way, just as a father brings up his son.²⁹ And if Israel will not obey, then God will not abandon him. God’s commitment is not dependent on the covenant as such. The covenant is the expression (the enactment) of a more fundamental relationship.³⁰ God’s choice for Israel was made before Israel existed. The father-son characterization of the covenant is organic and cannot truly be broken.

3.2. Jubilees 19:29

The second time that Jacob is mentioned as God’s firstborn son is in 19:29 (“May the Lord God become your father and you his first-born son and people for all time”). This verse is part of a larger pericope (19:15–31),

²⁵ For Levi in the book of *Jubilees*, see KUGEL (1993); cf. also ENDRES (1987, 120–154); VANDERKAM (1988).

²⁶ HALPERN-AMARU (1999, 151).

²⁷ KUGEL (1998, 125f.).

²⁸ SEGAL (2007, 258f.).

²⁹ Cf. also KUGEL (1998, 127f.).

³⁰ So GILDERS (2009).

which can be considered an addition with regard to the text of Genesis, although it is clearly based on Gen 25:28, as can be seen in the following overall comparison between Gen 22:20–25:8 and *Jub.* 19:1–23:8.

<i>Genesis</i>		<i>Jubilees</i>	
22:20–24	Genealogy of Nahor	(cf. <i>Jub.</i> 19:10)	
23:1–20	Death and Burial of Sarah	19:1–9	Death and Burial of Sarah
24:1–67	Marriage of Isaac and Rebekah (cf. also Gen 22:20–24; 25:19–20)	19:10	Marriage of Isaac and Rebekah
25:1–4	Marriage of Abraham and Keturah and the Birth of Their Children (cf. Gen 25:21–27) (cf. Gen 25:28)	19:11–12	Marriage of Abraham and Keturah and the Birth of Their Children
		19:13–14	Birth of Jacob and Esau
		19:15–31	Abraham's Blessings for Jacob
25:5	Abraham's Heritage for Isaac	(cf. <i>Jub.</i> 21:1–26)	
25:6	Gifts for Abraham's Children	20:1–13	Abraham's Testimony for His Children and Grandchildren
		21:1–26	Abraham's Testimony for Isaac
		22:1–9	Abraham Celebrates Feast of the firstfruits
		22:10–30	Abraham's Testimony for Jacob
25:7–10	Death and Burial of Abraham	23:1–8	Death and Burial of Abraham
25:12–18	Ishmael's Genealogy		
25:19–20	Marriage of Isaac and Rebekah	(cf. <i>Jub.</i> 19:10)	
		(cf. <i>Jub.</i> 19:13–14, 15–31)	
25:21–28	Birth of Jacob and Esau		

The passage follows the birth report of Jacob and Esau (*Jub.* 19:13f.; Gen 25:21–28), and precedes Abraham's farewell testimony for all his children (*Jub.* 20:1–13; cf. Gen 25:6). It is demarcated by its subject (Abraham's love for Jacob and Isaac's love for Esau), and by the similar beginning and end of the passage. The phrase "Abraham loved Jacob but Isaac [loved] Esau" (19:15) forms a obvious inclusion with "Rebekah loved Jacob with her entire heart and her entire being very much more than Esau; but Isaac loved Esau much more than Jacob" (19:31).³¹

³¹ Also in the rest of the passage similar utterances with regard to Abraham's love for Jacob can be found (cf. *Jub.* 19:21c: "because I love him much more than al my sons"; *Jub.* 19:27a: "My dear son Jacob whom I myself love"), to Rebekah's love for Jacob (*Jub.* 19:16e:

A comparison between Gen 25:28 and *Jub.* 19:15 makes clear that Abraham displaces Rebekah from her biblical role. Moreover, the order of Jacob and Esau is reversed, as it was in the birth report. This permutation expresses the priority that Jacob has according to *Jubilees*. Note that also the reason why Isaac loved Esau, namely “because he ate of his game” is not mentioned.³²

Genesis 25:28

28a Isaac loved Esau, because
he ate of his game;
b but Rebekah loved Jacob.

Jubilees 19:15

15a Abraham loved Jacob
b but Isaac (loved) Esau.

The passage (*Jub.* 19:15–31) is structured as an alternation of narrative (19:15–17a, 26a–c, 30f.) and two direct speeches of Abraham (*Jub.* 19:17b–25, 27–29). The first speech is directed to Rebekah, the second to Jacob in the presence of Rebekah. Several elements that occur in the first speech occur also in the second speech, but in reversed order, as you can see in the following scheme:

- 18a A For I know that the Lord will choose him for himself as a people noteworthy from all who are on the surface on the earth.
- 23 B May all my blessings with which the Lord blessed me and my descendants belong to Jacob and his descendants for all time.
- 24 C Through his descendants may my name and the name of my ancestors Shem, Noah, Enoch, Malaleel, Enos, Seth, and Adam be blessed.
- 25 D above the firmament
- 27a D' above the firmament
- 27b C' May he give you all the blessings with which he blessed Adam, Enoch, Noah, and Shem.
- 27c B' Everything that he said to me and everything that he promised to give me may he attach to you and your descendants until eternity.
- 29a A' May the Lord God become your father
- b and you his first-born son and people for all time.

“because he saw that she loved Jacob much more than Esau”; *Jub.* 19:19b: “but I see that you rightly love Jacob”), and to Isaac’s love for Esau (*Jub.* 19:15b: “but Isaac [loved] Esau”; *Jub.* 19:19a: “My son Isaac now loves Esau more than Jacob”).

³² According to ENDRES (1987, 25) the deletion of the traditional reason is part of a negative portrayal of Isaac. Also with regard to the omission of Gen 24 Endres speaks about a portrayal of Isaac that is less favorable than in the biblical version (1987, 21). However, the omission of the somewhat trivial reason for Isaac preference for Esau, elevates Isaac. HALPERN-AMARU (1999, 59 n. 29) rightly states that the absence of any explanation here suggests that Isaac’s error is the consequence of his natural affinity with his first-born. See 35:13 where Isaac admits that he first loved Esau more than Jacob “because he was born first.”

There is balance between *Jub.* 19:18 and *Jub.* 19:29 (A and A'). The subject in both is the election of Israel. In *Jub.* 19:18 it is described that God chooses Jacob as his people, and the people is called noteworthy, whereas in 19:29 a father-son relationship and Jacob's primogeniture is described. These elements occur together also in *Jub.* 2:20f. (see above). In his blessing of Jacob, Abraham does not repeat his election as such, but he mentions the purpose of the election: "May the Lord God become your father and you his first-born son *and people* for all time" (*Jub.* 19:29). So also here, it is not the individual patriarch, but the people of Israel who is God's first-born son.

The specific relationship between Yhwh and Israel is expressed most clearly and the treatment of Israel is as opposed to the other nations. The election of Israel means that the Lord has adopted him for himself. The other nations belong to God indeed, but they have not the same direct relationship with him as Israel has. The Lord makes spirits rule over the nations, and they try to "lead them astray from following him" (see *Jub.* 15:31). In the prayers in the book of *Jubilees* (cf. *Jub.* 1:19f.; 10:1–3; 12:19f.) the prayer asks God for protection against these evil spirits. Also in his blessing to Jacob, Abraham refers to the spirits of Mastema (*Jub.* 19:28). The blessing must protect Jacob and his descendants from the threat of Mastema. God himself rules over Israel and not the spirits of Mastema.

Both in *Jub.* 19:24 and *Jub.* 19:27b (C and C') it is made clear that the blessing of Jacob is a continuation of God's blessing to Israel in the first week of creation. In his speech to Rebekah, Abraham states that through Jacob's descendants his name and the name of his ancestors "Shem, Noah, Enoch, Malaleel, Enos, Seth, and Adam be blessed" (*Jub.* 19:24). In his blessing of Jacob, Abraham prays that God transposes the blessings "with which he blessed Adam, Enoch, Noah, and Shem" to Jacob (*Jub.* 19:27). Jacob is blessed with the blessing of his ancestors. Abraham's blessing for Jacob is in fact a continuation of the blessing given already to Adam.³³ Moreover, with this blessing he will be a blessing for his ancestors. The list of ancestors is more elaborate the first time it is mentioned (*Jub.* 19:24: Shem, Noah, Enoch, Malaleel, Enos, Seth, and Adam) than the second time (*Jub.* 19:27: Adam, Enoch, Noah, and Shem). Moreover the sequence is reversed.³⁴

³³ See also SEGAL (2007, 259).

³⁴ According to Fraade the list of righteous ancestors is in reverse chronological order in 19:24, since it is given from Abraham's perspective. He notes that the inclusion of Malaleel is remarkable since nothing is said about him in the Bible. See FRAADE (1984, 17).

4. PRIMOGENITURE IN THE OLD TESTAMENT

The use of the image of Jacob as God's first-born son is related to the Old Testament, and it may be clear that the idea of *primogeniture* expresses the special relationship of this people with its own God.

The people of Israel as the chosen people is also an important theme in the Old Testament.³⁵ The verb בָּחַר (*qal*) is usually used in this connection, although it is also possible that the theme of election is adduced without this term (e.g., Deut 32:8). The setting apart of Israel for Yhwh is constitutive for its belief. The *locus classicus* is Deut 7:6–8, where the election of Israel forms the foundation of the claim that Yhwh has laid on Israel. In this context it is related to the concept of Israel as a “holy people” and as a “noteworthy people.” The election of Israel is not based on Israel's qualities, but is a choice of Yhwh. The claim of Yhwh, however, requires the people to be obedient. In the passages in Deuteronomy, the election of the people is also related to all nations (Deut 7:6, cf. 14:2: “out of all the peoples that are on the face of the earth”; Deut 10:15: “above all peoples”; cf. Deut 4:37f.: “... driving out before you nations greater and mightier than yourselves”).

In the passages in which the election of the people is adduced, the name of Jacob occurs sometimes (Isa 14:1; 41:8f.; 44:1f.; 45:4; 65:9; Jer 33:22–26; Ezek 20:5; Ps 7:5; 105:6 [= 1 Chron 16:13]; 135:4). In some of these cases, the word “seed” (“descendants”) also occurs (Isa 44:1–3; Isa 65:9; Jer 33:26; Ezek 20:5; Ps 105:6 [= 1 Chron 16:3]). However, in none of these texts is the election of the seed of Jacob formulated in the same way as in *Jubilees*.

The idea of election is connected with the general meaning of the term primogeniture (בְּכֹר). The term בְּכֹר occurs quite often, around 120 times, in the Old Testament.³⁶ It can be used in relation to the first child of people and of animals. With regard to human beings, the first-born occupies a privileged position, in that he enjoys the special love of the father, and he is predetermined to succeed the father as head of the house. In the first-born child the name of the father continues. He has priority above his brothers. As we have seen above, the first born males count as property of Yhwh, who should be redeemed. We have also seen that the Levites substitute the first-borns of the people.

³⁵ See VAN RUITEN (2000, 60f.). Cf. *THAT* 1, 275–300 (s.v. בָּחַר); *TWAT* 1, 643–650 (s.v. בָּחַר).

³⁶ Besides the works mentioned in note 42, see also GREENSPAHN (1994, 28.59–69).

In the Old Testament, Israel, as a collective, is mentioned as first-born only Exod 4:22, where Ephraim is mentioned as such in Jer 31:9. Most commentators of *Jubilees*, see these texts in the background of *Jub.* 2 and 19.³⁷ As far as Exod 4:22f. is concerned, it seems not the intention of this passage to elucidate the relation of Israel and the nations, although it stresses the special relationship between Yhwh and Israel:

- 4:22 a And you shall say to Pharaoh:
 b "Thus says Yhwh:
 c 'Israel is my first-born son,'
 23 a and I say to you:
 b 'Let my son go
 c that he may serve me;
 d If you refuse to let him go,
 e behold, I will slay your first-born son.'"

This passage should be seen as a dispute about the question who has the sovereignty and disposal over the people or Israel, Pharaoh or Yhwh. At the end, Yhwh makes clear that he is emotionally committed to Israel. Pharaoh should know that Yhwh does not only consider Israel his people, but that it is also very precious for him. He will therefore fight for Israel to the utmost. Pharaoh will be hit (Exod 4:23) there where he has hit Yhwh, namely in the love of the first-born. Exod 4:22f. expresses this contradiction between Yhwh and his first-born, and Pharaoh and his first-born; according to the principle of *lex talionis* Yhwh revenge the evil that was done to his first-born on Pharaoh's first-borns.³⁸

The characterization of Israel as first-born functions mainly to show that Israel has a very special and privileged position to Yhwh. One can conclude this not only from the passage Exod 4:22f., but also from Jer 31:9 ("For I am a father to Israel, and Ephraim is my first-born"). In relation to the return from exile the father is regarded here (Jer 31:7–9) also as the deliverer, who has the right to redeem his first-born son who has fallen into slavery:³⁹

³⁷ See, e.g., CHARLES (1902, 17); KUGEL (1998, 122f.126f.); HALPERN-AMARU (1999, 150); VAN RUITEN (2000, 61); SEGAL (2007, 257).

³⁸ See HOUTMAN (1986, 405–408).

³⁹ Cf. DE BOER (1973, 199f.).

- 31:7 a For thus says the Lord:
 b "Sing aloud with gladness for Jacob,
 c and raise shouts for the chief of the nations;
 d proclaim, give praise, and say,
 e 'The Lord has saved his people, the remnant of Israel.'
 8 a Behold, I will bring them from the north country,
 b and gather them from the farthest parts of the earth,
 c among them the blind and the lame,
 d the woman with child and her who is in travail, together;
 e a great company, they shall return here.
 9 a With weeping they shall come,
 b and with consolations I will lead them back,
 c I will make them walk by brooks of water,
 d in a straight path in which they shall not stumble;
 e for I am a father to Israel,
 f and Ephraim is my first-born."

In Ps 89:28, in which the earlier mentioned 2 Sam 7:14 is used, king David is mentioned as God's first-born.⁴⁰ He is the first among others: he is the highest of the kings of the earth. This suggests that others kings are also sons of God. David is the one who will lead his people according to the will of God.⁴¹

- 89:27 a He [= David] shall cry to me: "You are my father,
 b my God, and the Rock of my salvation."
 28 a And I will make him [=David] the first-born,
 b the highest of the kings of the earth.
 29 a My steadfast love I will keep for him forever,
 b and my covenant will stand firm for him.
 30 a I will establish his line for ever
 b and his throne as the days of the heavens.

5. SOME CONCLUDING REMARKS

As we have seen, the designations "son of God" and "first-born son of God" in *Jubilees* are used exclusively in a metaphorical way: the son of God is the people of Israel, even though Jacob as patriarch is mentioned. The son of God as a divine being does not occur in *Jubilees*. There can be no

⁴⁰ See also Zech 12:10 ("And I will pour out on the house of David and the inhabitants of Jerusalem a spirit of compassion and supplication, so that, when they look on him whom they have pierced, they shall mourn for him, as one mourns for an only child, and weep bitterly over him, as one weeps over a first-born").

⁴¹ Cf. DE BOER (1973, 193f.).

misunderstanding. There is only one God who is omniscient and who has everything under control.

The prologue of the story of the testing of Job plays an important part in the rewriting of the Aqedah (Gen 22) in *Jub.* 17:15–18:19.⁴² However, it is not Satan as one of the sons of God who plays the role as accuser, but Mastema. This prince (of) Mastema is presented as the leader and commander of the demons.⁴³ He was active in six events: in the days of Noah's sons, when Mastema asks God not to destroy all the evil spirits who bother Noah's sons, but to leave one tenth under his command (*Jub.* 10:8f.); at the time of Ur son of Kesed (*Jub.* 11:5f.); in the days of Terah (*Jub.* 11:10–12); and the sacrifice of Isaac (*Jub.* 17:16). The last two episodes were in the days of Moses: the first was his struggle with Moses on his way to Egypt, and the second (and most detailed) is his help to the Egyptians and their magicians (*Jub.* 48:9–18) during the Exodus. This leader is possibly not a demon himself. He seems to be a bad angel. It is impossible, however, that he be one of the watchers, since they are tied up in the depths of the earth by the good angels, waiting their judgment (*Jub.* 5:6–11). There is one place in *Jubilees* (*Jub.* 10:11) which seem to imply that Mastema is identified with Satan. The demons do everything Mastema tells them, so that he is able to exercise the authority of his will among mankind to punish them for their evil (cf. *Jub.* 10:8). Nevertheless even there he is treated more as an (bad) angel with influence on God, but not a deity himself.

Also the “sons of God” in Gen 6:1–4 are not treated as divine beings who had intercourse with the daughters of men. According to *Jubilees* (like the Septuagint) they are the *angels* of God, the watchers.⁴⁴

A last example is the song of Moses (Deut 32), a text that is important for *Jubilees*. The text refers to an assembly of gods (cf. Psalm 82) in which, according to the reading of 4QDeut,^j the Most High (Elyon) fixed the boundaries of the people “according to the number of the sons of God (בְּנֵי אֵל)” (Deut 32:8). In this context, each nation of earth is entrusted to one of God's sons, whereas Yhwh keeps Israel for himself (Deut 32:9: “For Yhwh's portion is his people, Jacob his allotted heritage”).⁴⁵ Some Greek manuscripts also read υἱὸν θεοῦ (“the sons of God”), whereas many other Greek manuscripts read ἀγγέλων θεοῦ (“the angels of God”). The Masoretic

⁴² Cf. VANDERKAM (1997); VAN RUITEN (2002).

⁴³ Cf. ALEXANDER (1999); VANDERKAM (2003).

⁴⁴ For an analysis of the angel story in *Jubilees* 5, see VAN RUITEN (2000, 181–213); STUCKENBRUCK (2004), esp. 111–115; SEGAL (2007, 103–143).

⁴⁵ Cf. Sirach 17:17.

Text reads בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (“Israel’s sons”) rather than “God’s sons” (בְּנֵי אֵל). The reading “God’s sons” is considered as the most original reading.⁴⁶ In the masoretic tradition this polytheistic reading was rejected by way of a small modification of the text.⁴⁷ In an earlier stage, *Jubilees* however, made them angels and spirits, as we can read in *Jub.* 15:30–32 (see especially *Jub.* 15:31c–32d):

- 15:30 a For the Lord did not draw near to himself either Ishmael, his sons, his brothers, or Esau.
- b He did not choose them (simply) because they were among Abraham’s children,
- c for he knew them.
- d But he chose Israel to be his people.
- 31 a He sanctified them
- b and gathered (them) from all mankind.
- c For there are many nations and many peoples
- d and all belong to him.
- e He made spirits rule over all in order to lead them astray from
- 32 a following him.
- b But over Israel he made no angel or spirit rule
- c because he alone is their ruler.
- d He will guard them
- e and require them for himself from his angels, his spirits, and
- e everyone, and all his powers
- f so that he may guard them
- g and bless them
- and so that they may be his and he theirs from now and forever.

In conclusion, one can say that there is no place for a literal understanding of the “sons of God,” but only for a metaphorical. The conception of Jacob as God’s son or as his first-born son expresses the position of Israel in relation to the other people; the sanctification to God; the incorporation in the creation; and the organic relationship between father and son, which includes God’s demanding of obedience from Israel, and God’s the taking care of Israel. It shows a strong relationship which can in fact never be broken.

⁴⁶ MEYER (1961); LORETZ (1977); MCCARTHY (1981, 211–214); VAN DER KOOIJ (1994), esp. 93f.; SANDERS (1996, 24f.156–158).

⁴⁷ VanderKam points to the possibility that Deut 32:8f. refers back to the process of the separation of the people described in Gen 10 (cf. 10:5, 10–12, 19f., 30f., 32). VANDERKAM (2003, 351–354).

BIBLIOGRAPHY

- ALEXANDER, P.S., "The Demonology of the Dead Sea Scrolls", in: P.W. FLINT et J.C. VANDERKAM, *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, Leiden 1999, 331–353.
- AYAN CALVO, J.J. et al. (eds.), *Filiación: Cultura Pagana, Religión de Israel, Orígenes del Cristianismo*, 2 vols., Madrid 2005–2007.
- BROOKE, G., "Exegetical Strategies in Jubilees 1–2: New Light from 4QJubilees", in: M. ALBANI et al. (eds.), *Studies in the Book of Jubilees* (Texte und Studien zum antiken Judentum 65), Tübingen 1997, 39–57.
- CHARLES, R.H., *The Book of Jubilees or the Little Genesis*, London 1902.
- DAVENPORT, G.L., *The Eschatology of the Book of Jubilees*, Leiden 1971.
- DE BOER, P.A.H., "The Son of God in the Old Testament", in: C.J. LABUSCHAGNE et al. (eds.), *Syntax and Meaning: Studies in Hebrew Syntax and Biblical Exegesis* (Oudtestamentische Studiën 18), Leiden 1973, 188–207.
- DE VAUX, R., *Hoe het Oude Israël leefde vol. 1*, Roermond 1960.
- DOERING, L., "Jub 2,24 nach 4QJub^a VII,17 und der Aufbau von Jub 2,17–33", *Biblische Notizen* 84 (1996), 23–28.
- ENDRES, J., *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees* (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 18) Washington 1987.
- FRAADE, S.D., *Enosh and His Generation: Pre Israelite Hero and History in Postbiblical Interpretation* (Society for Biblical Literature. Monograph Series 30), Chico 1984.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., "Divine Sonship at Qumran: Between the Old and New Testament", in: C. HEMPEL et J.M. LIEU (eds.), *Biblical Traditions in Transmission: Essays in Honour of Michael Knibb* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 111), Leiden 2006, 109–132.
- , "Divine Sonship at Qumran and in Philo", *The Studia Philonica Annual* 19 (2007), 85–99.
- GILDERS, W.K., "The Concept of Covenant in Jubilees", in: G. BOCCACCINI et G. IBBA (eds.), *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*, Grand Rapids 2009, 178–192.
- GREENSPAHN, F.E., *When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Siblings in the Hebrew Bible*, New York 1994.
- HALPERN-AMARU, B., *The Empowerment of Women in the Book of Jubilees* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 60), Leiden 1999.
- HIMMELFARB, M., *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism*, Philadelphia 2006.
- HOUTMAN, C., *Exodus deel I: Exodus 1:1–7:13* (Commentaar op het Oude Testament), Kampen 1986.
- HUONDER, V., *Israel Sohn Gottes: Zur Deutung eines alttestamentlicher Themas in der jüdischen Exegese des Mittelalters* (Orbis Biblicus et Orientalis 6), Freiburg 1975.
- KNIBB, M., *Jubilees and the Origins of the Qumran Community* (Inaugural Lecture) London 1989.
- KUGEL, J., "Levi's Elevation to the Priesthood in Second Temple Writings", *Harvard Theological Review* 86 (1993), 1–64.
- , "The Holiness of Israel and the Land in Second Temple Times", in: M. FOX et al. (eds.), *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake 1996, 21–32.
- , "4Q369 'Prayer of Enosh' and Ancient Biblical Interpretation", *Dead Sea Discoveries* 5 (1998), 119–148.
- LAMBERT, D., "Did Israel Believe That Redemption Awaited Its Repentance? The Case of Jubilees 1", *Catholic Biblical Quarterly* 68 (2006), 631–650.
- LORETZ, O., "Die Vorgeschichte von Deuteronomium 32,8f 43", *Ugarit Forschungen* 9 (1977), 355–357.

- MCCARTHY, C., *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (Orbis biblicus et orientalis 36), Göttingen 1981.
- MEYER, R., "Die Bedeutung von Deuteronomium 32,8f.43 (4Q) für die Auslegung des Moseliedes", in: A. KUSCHKE (ed.), *Verbannung und Heimkehr: Festschrift W. Rudolph*, Tübingen 1961, 197–209.
- NICKELSBURG, G.W.E., "The Nature and Function of Revelation in 1 Enoch, Jubilees, and Some Qumranic Documents", in: E. CHAZON and M. STONE (eds.), *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 31), Leiden 1999, 91–119.
- , *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Minneapolis 2005.
- REICKE, B. et L. ROST (eds.), *Biblisch-historisches Handwörterbuch: Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur* vol. 1, Göttingen 1962.
- SANDERS, P., *The Provenance of Deuteronomy 32*, Leiden 1996.
- SEGAL, M., *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology, and Theology* (Supplements to the Journal for the study of Judaism 117), Leiden et al. 2007.
- STECK, O.-H., "Die Aufnahme von Genesis 1 in Jubiläen 2 und 4 Esra 6", *Journal for the Study of Judaism* 8 (1977), 154–182.
- STUCKENBRUCK, L.T., "The Origins of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition: The Interpretation of Genesis 6:1–4 in the Second and Third Centuries B.C.E.", in: C. AUFFARTH et L.T. STUCKENBRUCK (eds.), *The Fall of the Angels* (Themes in Biblical Narrative 6), Leiden 2004, 87–118.
- VAN DER KOOIJ, A., "The Ending of the Song of Moses: On the Pre-Masoretic Version of Deut 32:43", in: F. GARCÍA MARTÍNEZ et al. (eds.), *Studies in Deuteronomy in Honour of C.J. Labuschagne on the Occasion of His 65th Birthday* (Supplements to Vetus Testamentum 53), Leiden 1994, 93–100.
- VAN RUITEN, J.T.A.G.M., "The Rewriting of Exodus 24:12–18 in Jubilees 1:1–4", *Biblische Notizen* 79 (1995), 25–29.
- , *Primaeval History Interpreted: The Rewriting of Genesis 1–11 in the Book of Jubilees* (Supplements to the Journal for the study of Judaism 66), Leiden et al. 2000.
- , "Abraham, Job and the Book of Jubilees: The Intertextual Relationship of Genesis 22:1–19, Job 1:1–2:13 and Jubilees 17:15–18:19", in: E. NOORT et E. TIGCHELAAR (eds.), *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations* (Themes in Biblical Narratives 4), Leiden 2002, 58–85.
- VANDERKAM, J.C., "Jubilees and the Priestly Messiah of Qumran", *Revue de Qumran* 13 (1988), 353–365.
- , "Genesis 1 in Jubilees 2", *Dead Sea Discoveries* 1 (1994), 300–321.
- , "The Aqedah, Jubilees, and Pseudojubilees", in: C.A. EVANS et S. TALMON (eds.), *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honour of James A. Sanders* (Biblical Interpretation Series 28), Leiden 1997, 241–262.
- , "Studies on the Prologue and Jubilees 1", in: R.A. ARGALL et al. (eds.), *For a Later Generation: The Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism, and Early Christianity*, Harrisburg 2000, 266–279.
- , "The Demons in the Book of Jubilees", in: A. LANGE et al. (eds.), *Demons: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, Tübingen 2003, 339–364.
- , "Recent Scholarship on the Book of Jubilees", *Currents in Biblical Research* 6 (2008), 405–431.
- VANDERKAM, J.C. et J.T. MILIK, "Jubilees", in: H. ATTRIDGE et al. (eds.), *Qumran Cave 4—VIII: Parabiblical Texts. Part 1* (Discoveries of the Judean Desert 13), Oxford 1994, 1–185.
- WACHOLDER, B.Z., "Jubilees as Super Canon: Torah-Admonition versus Torah-Commandment", in: M. BERNSTEIN et al. (eds.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995, Published in Honour of Joseph M. Baumgarten* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 23), Leiden 1997, 195–211.

- VERMAN, C., "The Book of *Jubilees* and the Qumran Community: The Relationship between the Two", *Meghillot* 2 (2004), 37–55 [Hebrew].
- WINTERMUTE, O.S., "*Jubilees*: A New Translation and Introduction", in: J.H. CHARLESWORTH (ed.), *Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* (The Old Testament Pseudepigrapha vol. 2), London 1985.

GOD AS FATHER IN TEXTS FROM QUMRAN

Lutz Doering

1. INTRODUCTION

Until the late 1980s, scholarly views on God's fatherhood in ancient Jewish texts were widely informed by Joachim Jeremias's negative verdict that, "there is as yet no evidence in the literature of ancient Palestinian Judaism that 'my Father' is used as a personal address to God."¹ Since then, scholars have increasingly taken issue with Jeremias on this matter, with the most comprehensive monographs coming from his native Germany. The books on God as father in the deuterocanonical and other early Jewish texts by Angelika Strotmann, in the Hebrew Bible by Annette Böckler, and in rabbinic literature by Elke Tönges, as well as Christiane Zimmermann's wider study of divine epitheta, *Die Namen des Vaters*, have signalled several methodological problems in Jeremias's approach.² Amongst these, one point also relevant for the evidence at Qumran is the problem³ that Jeremias dismisses any enunciation of the type "you are my / our father" as manifesting a "personal address to God" because it represents "a statement, and not a vocative."⁴ Such enunciations are attested up to seven times in the Hebrew Bible and at least twice in Deuterocanonical texts⁵ as well as in some form at least once at Qumran.⁶ It appears reductionistic

¹ JEREMIAS (1967, 29 [in italics there]; German: 33).

² STROTMANN (1991); BÖCKLER (2002); TÖNGES (2003); C. ZIMMERMANN (2007, 41–166). A largely linguistic-historical study on the use of 'b' is SCHELBERT (2011). Cf. also FITZMYER (1993, 47–63, 132–142), the slightly edited form of an article published in 1985; D'ANGELO (1992). See further the studies mentioned in n. 7.

³ Cf. C. ZIMMERMANN (2007, 50f. with n. 64); STROTMANN (1991, 13–14, 17–19); TÖNGES (2003, 17). Cf. also D'ANGELO (1992, 620f.).

⁴ JEREMIAS (1967, 24; German: 27 ["...handelt es sich um Aussagen, nicht um Vokative"]).

⁵ "My Father" (אָבִי): Jer 2:27; 3:4 (where JEREMIAS raises the possibility that this might be a vocative but decides against it: [1967, 24 n. 52]); Ps 89:26; Sir 51:10 (Hebrew). Cf. also Jer 3:19: "And I thought you (*ketib*: pl.; *qere*: fem. sg.) would call me, My Father" (אָבִי תִקְרָאֵנִי). "Our Father" (אָבִינוּ): Isa 63:16 (*bis*); 64:8; Tob 13:4 ("Because he is our Lord and God, he is our Father forever"). Sir 23:1, 4 is considered doubtful because the Hebrew behind κύριε πάτερ might be thought to be אָבִי אֱלֹהֵינוּ "God of my father"; see below, n. 103.

⁶ 1QH^a 17 (Suk. 9):35: "for you are a father to all your children of your truth." Cf. also 4Q511 127 1 "our father]" and 4Q502 39 3 "h]e is [our ?] father." All of these passages are discussed below, section 4.

to exclude evidence in which God, in direct speech, is identified as “my” or a certain group’s “father.”⁷

However, since the material from Qumran Cave 4 was only beginning to become more widely known about two decades ago, Strotmann’s pertinent monograph does not yet pick up some of the relevant material from this cave.⁸ The most intriguing evidence of these “new texts” in relation to our topic is that they *finally do provide* two instances of direct address of God as “my father” (4Q372 1 16 and 4Q460 9 i 5f.).⁹ Other fragments attest to pragmatic situations for the comparison of God to, or his designation as, a “father” that have been known from other early Jewish sources and thus contribute to a further contextualisation of such speech.

What is somewhat surprising is that there is so far *no comprehensive study* of all the available evidence from Qumran on God as father. The contributions devoted to the references in 4Q372 or/and 4Q460 tend to be very brief on the remaining evidence from the caves of Qumran,¹⁰ while most of the studies mentioning the newly accessible fragments along previously known references from Qumran limit themselves to a brief account of their contents.¹¹ The fullest list of texts is that of Heinz-Josef Fabry in his recent inaugural article for *Theologisches Wörterbuch*

⁷ Another point of criticism is that Jeremias, without giving further reasons, disregards the testimony of Diaspora Judaism, for which he curtly admits, “God was addressed as *πάτερ* . . . , which followed the example of the Greek world” (JEREMIAS [1967, 27; German: 31]). Cf. STROTMANN (1991, 13): “Das hellenistische Judentum scheidet er [Jeremias] per se, das heißt: ohne Begründung aus, so dass auch Weish 14,3 keine Rolle spielt.” Cf. TÖNGES (2003, 17), who points to Hellenistic influence on Palestine between Alexander the Great and the composition of the Talmud.—In addition, Jeremias’s ideas about the vocative are problematic, as has been shown in the heated discussion about the Aramaic form *’abba*, famously—but probably erroneously—deemed a vocative by Jeremias. For a critical evaluation of Jeremias’s theses on *’abba*, cf. ZELLER (1981); FITZMYER (1993); FENEBERG (1988); BARR (1988); SCHLOSSER (1987); D’ANGELO (1992); VERMES (1993, 152–183); SCHELBERT (2011, 17–34).

⁸ However, STROTMANN (1991, 331–359), provides a detailed analysis of 1QH^a 17 (Suk. 9) and 4Q504 1–2 iii 1–7.

⁹ These are discussed below, section 5.—Cf. SCHULLER (1992, 75–79); FITZMYER (1993, 53); VÁZQUEZ ALLEGUE (2000, 62–69); PUECH (2001, 303–305, 309); C. ZIMMERMANN (2007, 58); FABRY (2011, 9).

¹⁰ So SCHULLER (1992), who provides a discussion of 4Q372 1 16 but references other texts only very briefly. VÁZQUEZ ALLEGUE (2000), apart from discussing 4Q372 and 4Q460, provides some context on the notion of God in Qumran as well as on the “fatherhood” of God in ancient Judaism in general and in the New Testament, but does not discuss the Qumran evidence of God as “father” comprehensively (some texts are briefly listed *ibid.* 62 n. 35). Vázquez Allegue reflects older scholarly views by speaking of the “monks” (“monjes”) of Qumran who had “retired to the desert” to “build a monastery in the desert” (*ibid.* 53f.).

¹¹ This is true for FITZMYER (1993); PUECH, (2001); and C. ZIMMERMANN (2007).

zu den Qumrantexten;¹² but the format of the *Wörterbuch* poses a limit to comprehensiveness. The present contribution aims at filling this gap.

A couple of remarks on methodological and procedural principles are in order here. First, although scholars like Strotmann, Tönges or Zimmermann have justly lamented that earlier scholarship tended to focus on the *mode* of expressing the relationship with the divine father, at the expense of the *semantics* of such a relationship, I do think that it makes sense to distinguish different grammatical constructions and pragmatic uses. Thus, I shall first look at *comparisons* of God to “a father,” then at *adoption formulae*, further at *statements of identification*, and finally at *direct invocation in prayer*. These different constructions and uses are surely relevant for understanding nuances in the concept(s) of God as father. Second, I shall distinguish but not separate between so-called “sectarian” and “non-sectarian”—or, perhaps better: *yahadic* and non-*yahadic*—texts and thereby try to pick up relevant differences, commonalities, and developments across these texts. I shall revisit this problem later in my paper.

2. COMPARISON OF GOD TO “A FATHER”

In about six passages in the Scrolls God is compared to a father. According to 4Q378 (4QApocrJosh^a) 6 i 8, he “would speak like a father to his son” (וְכַאֲב לְבָנִי יִדְבֹּר) (and he would speak like a father to his son). Although we find the expression “my brothers” in the preceding line, the referent of the comparison is likely God, as suggested by the following context in column ii of the same fragment.¹³ According to its editor, Carol Newsom, the fragment “might be understood as an admonitory recollection by Joshua of the wilderness rebellion, especially the reluctance of the people to enter the land (Numbers 13–14), intended to motivate the people before they cross the Jordan.”¹⁴ Another, slightly later copy of the same composition attests to the phrase “to]be for me, O o[ur] Lord, like a father” (4Q379 [4QApocrJosh^b] 18 4: לְ[ה]יּוֹת לִי אֲדֹנָיִךְ כְּאָב) after expressing the speaker’s “trust” in God in the preceding line (עֲלִיךָ וְאִשְׁעָנָה: 3).¹⁵ The kaleidoscope of divine epithets within which the comparison occurs is remarkable: we find אֲדֹנָינוּ (line 4), אֱלֹהִים (line 5), עֲלִיךָ

¹² FABRY (2011).

¹³ NEWSOM (1996, 247): “It does appear . . . that the two columns of frg. 6 are part of the same discourse.” Cf. the references to אֱלֹהִים in 6 ii 2, אֱלֹהִים in 6 ii 3, and אֲדֹנִי in 6 ii 7.

¹⁴ NEWSOM (1996, 247).

¹⁵ For the reading cf. NEWSOM (1996, 276).

(line 6), and אֱלֹהֵי (line 7). The Apocryphon of Joshua is a piece of “rewritten scripture” that, similar to the Book of Jubilees, belongs to a group of writings that probably predate the *yahad* but show some affinities with its literature. However, as 4Q175 (4QTest) 21–30 arguably suggests, it was read and considered authoritative within the *yahad*.¹⁶

In 4Q448 (4QApocryphal Psalm and Prayer), another text unlikely to have been composed within the *yahad*,¹⁷ we might find the phrase “you loved as a fat[her]” (col. i, line 2; אַהֲבַת כֶּחָם ב) shortly after the beginning of the psalm that is marked with “Praise the Lord, a Psal[m, song of . . .].” The editor of this part of the manuscript, Esther Eshel, writes that “[i]f the reconstruction is correct, the text probably refers to God’s love for Israel.”¹⁸ God’s love for Israel as his ‘son’ is Scripturally anchored: Hos 11:1 is a good example. However, Eshel’s reading is contested by others. Thus, Émile Puech reads the first two letters of the second word as *bet* and *het* and states that the word is “à completer sans doute” בַּח[סֶדֶךְ], yielding אַהֲבַת בַּח[סֶדֶךְ] “tu aimes dans ta fa[veur . . .].”¹⁹ The forms of some letters are somewhat different in col. i than in cols ii–iii, which may point to different scribes, although the editors state that “this cannot be determined with certainty, even after careful examination of the different letter forms.”²⁰ At any rate, it is advisable to focus on col. i for comparative purposes. On the best available photographs of the fragment, the first of the two characters in question appears to be more similar to other specimens of *bet*

¹⁶ Cf. NEWSOM (1996, 238f.): 4Q379 is not written in ‘Qumran scribal practice’ and may not have been copied at Qumran, whereas 4Q378 shows the orthography typical of ‘Qumran scribal practice’. I agree with the majority of scholars that 4Q175 21–30 quotes from 4Q379 22 ii 7–15, not vice versa; *pace* H. ESHEL (1992); cf. my remarks in DOERING (2005, 31f.).—This is not the place to engage in detailed discussion of whether it is preferable to consider this group of texts “between sectarian and non-sectarian” or rather in a continuum with sectarian texts which held them to be authoritative. The former is argued by DIMANT (2005), the latter by GARCÍA MARTÍNEZ (2010, including responses and discussion). I tend to side with Dimant that we need some diachronic *Tiefenschärfe* and therefore cannot abandon grouping (and thereby distinguishing) clusters of texts but agree with García Martínez that the Apocryphon of Joshua is excerpted along other authoritative (scriptural) texts, thus is probably deemed authoritative by the author-scribe of 4Q175.

¹⁷ Cf. E. ESHEL (1997, 415). But see STEGEMANN (1994, 187f.). According to PUECH (1996a), 4Q448 ought to be dated to the second century BCE, during the time of the Hasmonaean Jonathan.

¹⁸ E. ESHEL (1997, 417) (on the respective share of each of the editors in the edition, see *ibid.* 403 n. 1).

¹⁹ PUECH (1996a, 250.256f.). Similarly GARCÍA MARTÍNEZ and TIGCHELAAR (2000, 928f.).

²⁰ E. ESHEL (1997, 405). In contrast, STEGEMANN (1994, 187), is convinced that cols ii–iii were written by another hand.

than to *kap* in col. i.²¹ It also seems that Ada Yardeni, who prepared the script charts, identified this letter as *bet*.²² There are no further specimens of *het* preserved in col. i. The bar of the second character indeed shows some resemblance with the angled middle stroke of *'alep*, but it does not reach down quite as far and as angled as in other specimens of *'alep* in this column.²³ The letter could well be a *het*, although, in my view, certainty is impossible here. What matters, however, is that this manuscript, in all likelihood, does not speak of God as “father.”

In contrast, 4Q392 (4Q*Works of God*) is a somewhat more likely candidate for a statement comparing God to a father. This is a text for which its editor, Daniel Falk, has cautiously argued sectarian provenance.²⁴ The reading “[like a fa]ther” (כא[ב]) is not entirely certain and is largely dependent on the correctness of the reading of the following word as לִבְנוֹ.²⁵ According to Falk’s reconstruction, some phrases relating to God’s destructive and devouring activity (6–9 2–3a) are bracketed by statements about his compassion (6–9 1, 3b–7). Within the latter, the relevant restored passage²⁶ runs as follows (6–9 4f.):

[ו]בְּאֶרֶץ מִדְבָּר [וּצְמָאוֹן כָּל־כִּלְכִּלְנוּ] (5) כֹּא[ב לִבְנוֹ וְצִפּוֹר לֶאֱפֹרֶחַ רוּחָהּ אֵשׁ]
לְקַנְהָ נֶפֶשׁ וְצוֹתֵינוּ קֵב [אֵשׁ לֹא]

And in a l[and of desert] and parched ground[he sustained us] (5) [like a fat]her to his son, and like a bird to the you[ng o]f its nest, [he gath]ered [our] dis[persed ones], which []

In what may be taken as a chiasitic statement, two comparisons of paternal care are developed: God sustained his people in the wilderness like a father his son; and he gathered the dispersed like a parent bird its young. This second pairing of a parent and young corroborates the suggested reading “like a father to his son.” The bird imagery seems to be continued

²¹ Cf. רבים in line 6 or בציין in line 10, and cf. the long *kap* in משכנו in line 10. See PAM 43.545 (= B-284573) and now B-298276 (taken in January 2012) at <http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-298276> (accessed 2 January 2013).

²² See Yardeni’s chart in E. ESHEL (1997, 408). The middle *bet* under “Upper Columns” appears to be a drawing of the character in i 2.

²³ Ibid. Note especially the second and third *'alep* from the right.

²⁴ Cf. FALK (1999, 27), adduces the following: “stylistic, verbal, and thematic resemblance to the *Hodayot*, the requirement to examine human ways, a probable substitution of אדוני for the tetragrammaton . . . , and the term אורתם / אורתום (frg. 1 5) which appears elsewhere only in sectarian texts (*Hodayot*, *Songs of the Sabbath Sacrifice*).”

²⁵ FALK (1999, 38), states: “The ink traces at the end of the second word could fit either נ or *'alep*.”

²⁶ FALK (1999, 43), calls it a “conjectural reconstruction.”—I follow Falk’s translation except for the rendition of *ke-* as “like” instead of “as.”

further down the reconstructed assembly of fragments, although the precise positioning of fragment 9 (following line 5) is uncertain.²⁷ Nevertheless, the connection in content is probably sufficient to conclude that in the reconstructed portion it is God's sustaining and restoring care that is the object of the parental images.

Moreover, two fragments of *4QInstruction* likely make comparisons between God and a father. 4Q418 86 1 probably ought to be read לעבדתו [ב]נ[ו]ת וכאב על "for his service, and like a father over his [dau]ght[er]s," where the immediate context remains unclear.²⁸ 4Q423 7 3 provides within several lines on "God's wrath and mercy"²⁹ the phrase [ו]כרחמי אב "and like a father's mercy."³⁰ Mercy is used comparatively also in CD 13:9, although the referent here is the *mebaqqer* and not God. In Ps 103:13, God's mercy over those who fear him is compared to the mercy of a father over his children (כְּרַחֵם אָב עַל־בָּנָיו). In addition, in several early Jewish texts the mercy of God the father appears in the context of his pedagogical guidance, often including chastigation and sometimes prevention.³¹ It is possible that the fragment's continuation featuring the verb צוּכַה "he has commanded you . . . not to . . ." (line 5) relates to such a preventive pedagogical perspective.³²

Finally, there is a relevant comparison in the probably non-*yahadic* text 4Q369, ill-termed *4QPrayer of Enosh* (1 ii 10), but since this text contains a statement of adoption also it will be discussed in the next section.

²⁷ Cf. FALK (1999, 42): "Only the content suggests the plausibility that frg. 9 closely follows line 5, and the positioning is merely a guess."

²⁸ For the reading cf. REY (2009, 186 n. 17). The editors (John Strugnell and Daniel Harrington) consider this fragment not to be part of *4QInstruction*: STRUGNELL et al. (1999, 314).

²⁹ T. Elgvin, in STRUGNELL et al. (1999, 524).

³⁰ T. Elgvin allows that the second letter of the first word could be *bet*, yielding "and through / in a father's mercy" (ibid.).

³¹ Cf. STROTMANN (1991, 367–369), referring in particular to Tob 13:4 as highlighting both pedagogy and mercy (cf. v. 5 [similarly in both G I and G II] μαστιγώσσει . . . ἐλεήσει), while in texts like Jub 1:24; 19:29; GLAE 32:2; 35:2; 37:4; Apocryphon of Ezechiel Frg. 2 (see 1 Clem 8:3; Clem. Alex., Paed. 1.10.91.2), punishment remains in the background and God's mercy is highlighted. As texts in which pedagogical guidance has preventive effect, she discusses 1QH^a 17 (Suk. 9):29–36; 4Q504 1–2 iii 1–7 (see below); Wisd 11:10; 16:10, 21, 26; Sir 22:27–23:6.

³² 4Q416 2 iii 16 reads: כִּי כְּאָב לְאִישׁ בֶּן אֲבִיהוּ וְכַאֲדָנִים לְגֵבֶר בֶּן אִמּוֹ "And like <a father> to a human, so is his father, and like the Lord to a man, so is his mother." The parallel text 4Q418 9a–c 17 reads כְּאֵל "like God," so that the reading "like <a father>" is most likely to be seen as a scribal error. There is no evidence for absolute אָב "(the) Father" as divine name—which would be required here—in the period under discussion. Cf. the detailed argumentation in REY (2009, 185f.), in response to WOLD (2005, 149–160).

3. STATEMENTS OF ADOPTION

Some of the non-*yahadic* texts apply the father-son constellation to God's relationship with Israel. This is the case, partly in eschatological form, in the Book of Jubilees, a composition to which a contribution of its own is devoted in this volume.³³ Due to the importance of this work for the group responsible for the scrolls deposits in the caves of Qumran³⁴ we need to refer briefly to it here as well. In Jub. 1 the adoption formula known from 2 Sam 7:14³⁵ is transferred to the people of Israel:

(Jub 1:24) Their souls will adhere to me and to all my commandments. They will perform my commandments. I will become their father and they will become my children. (1:25) All of them will be called children of the living God. Every angel and every spirit will know them. They will know that they are my children and that I am their father in a just and proper way and that I love them.

The adoption of the people of Israel is particularly related to their adherence to, and performance of, God's commandments. This is predicted for a time in which God, following the dispersion of the people (cf. Jub 1:13) and their 'return' to him (1:22), "will cut away the foreskins of their minds and the foreskins of their descendants' minds" and "create a holy spirit for them and will purify them in order that they may not turn away from me that time forever" (1:23). In Jub 1:27f., the acknowledgment of God as "the father of all Jacob's children" is staged at the time the eschatological temple ("my temple," 1:27) is built:

(Jub 1:28) The Lord will appear in the sight of all, and will know that I am the God of Israel, the father of all Jacob's children, and the king Mt. Zion for the ages of eternity. Then Zion and Jerusalem will become holy.

Some scholars believe that these eschatological previews in Jubilees belong to (different) strata of redaction, pointing to a reworking of the

³³ See the chapter by J.T.A.G.M. van Ruiten.—English translations from Jubilees, as well as the underlying Ge'ez text, follow VANDERKAM (1989).

³⁴ For the authoritative status of Jubilees "at Qumran" cf. the likely reference in CD 16:3–4 to the Book of Jubilees; *pace* DIMANT (2006, 230–249). Cf. also the suggestion by SHEMESH (2009). For authority-conferring strategies in "biblical" and "non-biblical" texts cf. BROOKE (2005); for those in Jubilees in particular, cf. NAJMAN (1999).

³⁵ "I shall be a father to him, and he will be a son to me; when he commits iniquity I shall reprove him with a rod of human beings and with blows of human beings."

book within the *yahad*.³⁶ This has been contested from different methodological avenues.³⁷ Another reference to Israel's sonship—and, implicitly, God's fatherhood with respect to Israel—occurs in the context of Jubilees' account of the election of Israel. According to Jub. 2:19, God's resolution to separate Israel amongst the nations dates to creation Sabbath and is connected with Israel's obligation to keep Sabbath with God and the two highest classes of angels.³⁸ By way of this exclusive election at the end of creation week, Israel technically becomes God's "first-born son" amongst the nations, a notion apparently developed from Exod 4:22f.³⁹ As compared with this rather circumstantial reference in Moses' speech to Pharaoh demanding the release of the people, the position of the statement appears more prominent and programmatic in Jubilees:

(Jub 2:20) I have chosen the descendants (*ba-zar'a*, lit.: "the seed") of Jacob among all of those whom I have seen. I have recorded them (Ge'ez: sg.) as my first-born son and have sanctified them (Ge'ez: sg.) for myself throughout the ages of eternity. I will tell them about the sabbath days so that they may keep sabbath from all work on them.

This idea of God's "first-born son" is taken up again in Jacob's blessing by Abraham. Again it is clear that "Jacob" is transparent for the people of Israel. Despite the anchoring of Israel's election in creation, the actual election has to unfold successively in the narrative of Jubilees. Thus, Abraham tells Rebecca that God "will choose him (sc. Jacob) as his own people" (Jub 19:18). Similarly, Abraham issues the following wish, pointing at the instantiation in Jacob and his descendants of Israel's primordial election:

(Jub 19:29) May the Lord God become your father and you his first-born son and people for all time. Go in peace, my son.

³⁶ Cf. BERNER (2006, 239–254), revising the earlier thesis of G. Davenport. Berner attributes the references concerning the eschatological temple (1:27f., parts of 1:29) to a later layer and also considers 1:5–26 an insertion, albeit an earlier one. According to Berner, both were added by the early *yahad*. The reference to "all the elect ones of Israel" (1:29) is taken to reflect terminology similar to that of the *yahad* (e.g. 4Q174 1–2 i 19; *ibid.* 251f.) and to shift the perspective from all Israel to a group within Israel (*ibid.* 253).

³⁷ For the view that Jubilees is a largely uniform composition, cf. VANDERKAM (2008, 410–416). In contrast, KUGEL (2012) holds an interpolator responsible for some 29 passages (*ibid.* 11.284–289), about whom he thinks he "may . . . be a Qumran predecessor" (*ibid.* 294). None of the passages, which according to Kugel reflect "the special language of the Heavenly Tablets" (*ibid.* 227, a claim adopted from his pupil Liora Ravid), concerns the sonship of Israel.

³⁸ Cf. DOERING (1997, 186f.).

³⁹ Cf. KUGEL (1998, 125f.). And see the discussion by van Ruiten in this volume.

The setting up of Israel as children in view of the nations and God's calling of Israel "my first-born son" are also reflected in a further composition, *Dibre Ha-Me'orot*. In 4Q504 (4QDibHam^a) 1-2 iii 2-7 we read:

הן (3) כֹּל הַגּוֹיִם [כא]ִין נִגְדָּכָהּ [כ]תְּהוּ וְאַפֶּס נִחְשְׁבִין לִפְנֵיכָהּ (4) רַק בְּשִׁמְכָהּ
הַזֶּה כָּרְנוּ וּלְכַבּוּדָהּ בָּרַתְנוּ וְבָנִים (5) שָׁמַתְנוּ לָכָה לְעֵינֵי כֹל הַגּוֹיִם כִּי אֵל קָרָתָהּ (6)
[לִי]שְׂרָאֵל בְּנֵי בְכוּרֵי וְתִסְרְנוּ כִּי־סָר אִישׁ אֶת (7) בְּנוֹ

Behold (3) all the nations are[like noth]ing in front of you,[like] chaos and nil are [they] reckoned before you. (4) Only your name have we[invo]ked, and to your glory you have created us. And as sons / children (5) you have set us up for you in the sight all the nations. For you called (6) [I]srael "my first-born son," and you have chastised us as a man chastises (7) his son.

Dibre Ha-Me'orot is a text providing prayers for the seven days of the week. The present passage is a prayer that according to the studies of Esther Chazon and Daniel Falk is assigned to Thursday. The text derives from circles preceding the *yahad*, but the fact that copies of it were made ca. 150 BCE (4Q504) and then again ca. 50 CE (4Q506) suggests that the *yahad* had some *continuing* interest in this text.⁴⁰ Line 1 of the fragment, taken to show אָבוֹתֵינוּ by Maurice Baillet, is probably to be read אָבוֹתֵינוּ "our fathers" (so Émile Puech)⁴¹ and should therefore play no role in the discussion about God as father. As in Jubilees, Israel's "sonship" represents her unique position as compared with the nations. The text carefully distinguishes between the "creation" (בְּרָאֵל) of Israel to God's "glory" and her being "set up" (שִׁיםֵּל) as his children in front of the nations. The latter is constituted by God's "calling" (קָרָאֵל) of Israel "my first-born son," which is clearly a speech act of adoption. The term "my firstborn son" (בְּנֵי בְכוּרֵי) harks again back to Exod 4:22. Unlike Jubilees, however, the notion of Israel as God's "first-born son" is coupled with the motif of divine chastigation similar to that applied by a father to his son according to Deut 8:5.⁴² God's chastising pedagogy aims at preventing Israel's more severe

⁴⁰ Cf. CHAZON (1992, 17); and the judicious remarks about potential use of the text in the *yahad* by FALK (1997, 62.88f.).

⁴¹ PUECH (2001, 304). Contrast STROTMANN (1991, 331f.), who however points to uncertainties in Baillet's reading and interpretation. On the image PAM 43.612 (= B-285391), now available at <http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-285391> (accessed 11 January 2013), it looks as if a letter with a vertical stroke would indeed follow. However, there are also traces of a horizontal stroke underneath the letter following *bet*, for which Baillet had commented: "La base du *beth* est prolongée sous la lettre suivante, qui est *yod* ou *waw*" (BAILLET [1982, 142]).

⁴² Note the similar phraseology in Deut 8:5: יִסָּר אִישׁ אֶת־בְּנוֹ "as a man chastises his son." Cf. also in the address to an individual 2 Sam 7:14b and (in Greek) Wisd 11:10.

transgressions and at conveying his love of her.⁴³ Neither Jubilees nor *Dibre Ha-Me'orot*, however, apply the designation “father” directly to God: it is only through the “first-born son” that God as father arises.

This is different in a further text, which otherwise also expresses a concept of divine adoption. 4Q382 (*4papParaKings et al.*) 104 1–4 reads:

- (1) [מִדְּבִרְיָךְ וּלְתַמּוּךְ בְּבְרִיתְכָּהּ וְלִהְיוֹת לִבְבִּם] וּלְקַדְשׁוֹ
 (2) [לְךָ] כְּפִים לִמְעַן יִהְיוּ לָכָה וְאַתָּה לָהֶם וְתַצְדֵּק] וּלְיָדְךָ
 (3) [כִּי אַתָּה לְמוֹרִישׁ] וּלְבָעֲלָתָם וְהִיִּיתָ לָהֶם] לְאָב וְלֹא
 (4) [עֲזַבְתָּם בְּיַד מַלְכֵיהֶם] וְהִכְשַׁלְתָּהּ בְּעַמִּים] וְלֹא] וְעֲזַבְתָּם]

(1)] from your words, and to hold firmly to your covenant, and that their heart be[and] to sanctify it[(2)] [] hands in order that they be yours and you be theirs and you be righteous(?) [] [(3)] for you will become one who gives an inheritance [and] you will rule over them and become a father to them, and not [(4)] you have(?) abandoned them into the hand of th[eir] kings [and] will cause (them) to stumble among people[s] ?

The addressee of this text is God; the text seems to project his future relationship with Israel, although the fictional time of this utterance is unclear.⁴⁴ Line 1 seems to outline some obligation on the part of Israel in this relationship: some orientation towards God's words, holding fast to his covenant, etc. Then something involving “hands” will happen, “in order that they be yours (i.e. God's) and you be theirs” (line 2). This future mutuality is then made more precise with the first half of an adoption formula *לְאָב* וְהִיִּיתָ לָהֶם (line 3). In line 4 the tone changes, and abandonment and stumbling are mentioned, followed by references to the giving of the Torah (line 7), the “iniquity of your people” (line 8), and “your slowness to anger” (line 9)—although how these topics connect is not quite clear. What is clear though is that God's fatherhood over Israel is a future event from the perspective of this text and has to do with God's rule over the people and probably also with the latter's covenant obligations.

The adoption formula 2 Sam 7:14a is related to an individual messianic figure in 4Q174 1–2 i (4Q*MidrEschat^a iii*) 11: “I will be a father to him, and he will be a son to me.” This is part of a free citation of the 2 Sam 7:11b–14 in lines 10f.⁴⁵ However, this *yahadic* text⁴⁶ does not explore God's fatherhood

⁴³ Cf. STROTMANN (1991, 333–346).

⁴⁴ Olyan's characterisation of the text as being “cast in the form of *narrative describing* YHWH's relationship to his people” therefore needs some qualification: OLYAN (1994, 401 [italics LD]).

⁴⁵ The citation is shortened and slightly modified. Cf. STEUDEL (1994, 45:137).

⁴⁶ Cf. STEUDEL (1994, 202–210), who places the composition within the development of *yahadic* (“Essene”) calculations about the end times and dates it to the first half of the 1st century BCE.

beyond this intertextual reference. Conversely, the so-called “Son of God text,” 4Q246 (4QApocrDan ar), as Émile Puech has recently argued, presupposes the divine father when speaking about the “son of God” (1 ii 1):

ברה די אל יתאמר ובר עליון יקרונה

“Son of God” he shall be called, and they will name him “son of the Most High” (or: “most high son”).

The designation of this figure probably extends further back into column i 9 (“[son of the gr]eat [king?] he will be called, and with his name he will be named”). Such an interpretation assumes that the “son of God” in question here is a positive, messianic figure,⁴⁷ rather than a negative, pagan royal character, a view earlier held by Puech himself⁴⁸ and shared by other scholars, for example, by Annette Steudel.⁴⁹ While the reference to trampling people (ii 2f.) might be taken to separate the “son of God” from the “people of God” mentioned as “rising” or being “raised” later (ii 4, separated additionally by a *vacat*), this is probably not enough to consider the “son” a negative figure. Johannes Zimmermann has suggested a concentric structure for much of column ii of the fragment, centring on a “peace” section (ii 4–7) that is framed by two “war” sections (ii 2f., 7f.). This would not support a linear development from war to peace throughout the fragment and thus allow for the emergence of a positive figure before the reference to war in ii 2f.⁵⁰ In addition, there is little evidence that Hellenistic kings would have styled themselves *sons* of (a) god. Luke 1:32, 35 seems to reflect a similar (Jewish) tradition of a messianic figure as “son of the most High / son of God.”⁵¹ In this reading, both 4Q246 and 4Q174 feature an individual messianic figure (styled as “son” of God) alongside a group of people, which is, however, determined differently: as “the people of God” in 4Q246, and as “his anointed,” that is, the elect ones, in 4Q174.⁵²

⁴⁷ PUECH (2001, 305), who now finds a positive, messianic interpretation “de préférence.” See the following note.

⁴⁸ PUECH (1996b).

⁴⁹ STEUDEL (1996).

⁵⁰ Cf. J. ZIMMERMANN (1998, 134–138.161f.).

⁵¹ Cf. John J. Collins in A.Y. COLLINS and J.J. COLLINS (2008, 65–73). Collins here suggests that “son of God” is an interpretation of “son of Man” in Dan 7, a term otherwise conspicuously absent from 4Q246 despite its clear connections with Dan 7. For another explanation of this absence (familiarity with a version of Dan 7 lacking verses 9f., 13f.) cf. STÖKL BEN EZRA (2010, 537).

⁵² So A.Y. COLLINS and J.J. COLLINS (2008, 72 n. 110).

Finally, regarding 4Q369 (*4QPrayer of Enosh*) 1 ii 5–10, a text that has already briefly been mentioned, scholars are divided over whether an individual eschatological figure or (the people of) Israel is referenced as “first-born son” of God here:

(5) ומשפטיכה הטובים בררתה לו לֹ [(6) באור עולמים ותשימהו לכה בן בכור]
 (7) כמוהו לשר ומושל בכול תבל ארציה [(8) עֲ[טרת] שמים וכבוד שחקים סמכת]
 (9) [ומלאך שלומכה בעדתו והֹ [(10) לו חוקים צדיקים כאב לב]

(5) and your good judgements you explained to him to [(6) in eternal light, and you made him for you a first-bo[rn] son [(7) like him, for a prince and ruler in all your inhabited world [(8) c[rown ? of] heaven(s) and glory of clouds(,) you have sustained [(9)] and the angel of your peace in his congregation, and h[e (10)] him righteous rules, as a father to [his] so[n

While a majority of scholars think that the “son” is a messianic ruler,⁵³ James Kugel has made a case in favour of relating the passage to Israel.⁵⁴ For those opting for the “individual” interpretation, the major intertextual links are with Ps 89, particularly verses 27f.: “He shall cry to me, ‘You are my father, my God, and the rock of my salvation!’ | I will make him the first-born, the highest of the kings of the earth.” Three points of convergence are noted:⁵⁵ the installation of a first-born son (4Q369 1 ii 6), the ruling position of the son (line 7), and the reference to “father” (line 10). However, it should be noted that the reference to “father” appears as a comparison in 4Q369, “as a father to [his] so[n,” not as a statement of identification as in Ps 89. On the other hand, the “explanation” of God’s judgements (line 5),⁵⁶ the giving of “righteous rules” (line 10), the “eternal light,” by Kugel taken to signify the Torah (line 6), and the “angel of your peace,” perhaps referring to Israel’s guarding angel (line 9) would more easily fit an interpretation referring to the people of Israel, similar to 4Q504. Such an adoptionist view of Israel could again build on Exod 4:22. In the end, however, phrases like “prince and ruler in your inhabited world” (line 7) or “in his congregation” (line 9) apply more readily to an individual figure. It might be suggested that as a representative of Israel,

⁵³ Cf. EVANS (1998); PHILONENKO (2001, 63–67); XERAVITS (2003, 89–94); J. ZIMMERMANN (1998, 211–220 [nuanced]); ATTRIDGE and STRUGNELL (1994, 358), thinks that the reference is probably “to more than one figure, perhaps a patriarch and an eschatological counterpart.”

⁵⁴ KUGEL (1998, *passim*).

⁵⁵ As summarised by XERAVITS (2003, 93f.).

⁵⁶ The translation and interpretation of לו בררתה as “you purified him” by ATTRIDGE and STRUGNELL (1994, 357), is almost certainly wrong.

some of the aspects justly highlighted by Kugel could be assigned to it as well, so for example the strengthening of the “son” for the rule over the nations and his protection by the presence of the “angel of your peace.” The giving of rules and the explanation of God’s judgements might be part of the divine pedagogy entailed in the concept of fatherhood. Kugel wonders where a father passes down “rules” to his son,⁵⁷ but it would be possible to read Prov 3:1 this way: “My son, do not forget my law (תּוֹרָתִי), and keep my commandments (וּמִצְוֹתִי).” One might also point to 4Q542 (4QTestQahat) 1 i 4f., according to which priestly traditions were transmitted from father to son.⁵⁸

4. STATEMENTS OF IDENTIFICATION

In a few passages in the Scrolls we find statements in which God is identified as “father.”⁵⁹ Such identifications can appear either in third person, “he is . . .,” or in second person, “you are . . .” The former type is found in 4Q502 (4QpapRituel de Mariage [?]), a manuscript from the beginning of the first century BCE of a liturgy that was apparently composed within the *yahad* and has been variously interpreted as a ritual concerning marriage, ‘golden age’ or New Year.⁶⁰ Frg. 39 2f. reads:

(2)]y all living beings q[(3) h]e is [our] אֲבִיָּנוּ ה[(3) כֹּל חַי ק[(2) father

The first-person plural suffix is not certain⁶¹—an issue to which we will briefly return below. The context is extremely fragmentary, but it seems that scholars have not fully appreciated the similarity with Tob 13:4:⁶²

⁵⁷ So KUGEL (1998, 128), concluding from this that the “son” should be taken as “Israel.”

⁵⁸ 4Q542 1 i 4f.: “And now, my sons, be careful with the inheritance which has been transmitted to you | and which your fathers have given you” (trans. GARCÍA MARTÍNEZ and TIGCHELAAR [2000]).

⁵⁹ It is often difficult to distinguish between these two concepts. I shall speak of “identification” when “father” is a predicative noun, thus, the weight of a statement is on identifying “God” with a “father” (perhaps also along other divine epitheta). In contrast, I shall speak of “recognition” when “father” is the logical subject, thus, God is recognised as the (true) “father.”

⁶⁰ Cf. BAILLET (1982, 81–105), suggesting a marriage ritual (for the palaeographical dating of the manuscript and the “caractère essénien de l’ouvrage,” cf. *ibid.* 81); BAUMGARTEN (1983); SATLOW (1998).

⁶¹ Justly noted by PUECH (2001, 304). The reconstruction follows BAILLET (1982, 91).

⁶² PUECH (2001, 304), notes: “Ce serait l’une des premières attestations esséniennes, mais le contexte manque pour en dire plus, en dehors du fait qu’il peut s’agir d’une prière,

G I (A B)	G II (S)	4Q200 6 8–10	4Q196 17 i 14
ἐκεῖ	καὶ ἐκεῖ ὑπέδειξεν	ושמה ספֿרָן] את גודלו	
ὑποδείξατε τὴν	ὑμῖν τὴν	ורוממו] (9) [אותו לפני כו]	
μεγαλωσύνην	μεγαλωσύνην αὐτοῦ	חִי כִיא הוּא אדִי־יב[מה] והוא	דִי הוּא מראכֿן] וְ
αὐτοῦ ὑψοῦτε	καὶ ὑψοῦτε αὐτὸν	אלה[יכמה] (10) [והוא	והוא
αὐτὸν ἐνώπιον	ἐνώπιον παντός	אביכמה והוא אלהים לכו]	
παντός ζώντος	ζώντος καθότι	עולמים]	
καθότι αὐτός	αὐτός ἡμῶν κύριος		
κύριος ἡμῶν	ἐστιν καὶ αὐτός		
καὶ θεός αὐτός	θεός ἡμῶν καὶ		
πατὴρ ἡμῶν εἰς	αὐτός πατὴρ ἡμῶν		
πάντας τοὺς	καὶ αὐτὸς θεός εἰς		
αἰῶνας	πάντας τοὺς αἰῶνας		

Since in 4Q502 39 2 חִי כִו is clearly followed by *qop*,⁶³ this text hardly provides a verbatim quotation of Tob 13:4. However, it might be an allusion to Tobit's song of praise in Tob 13, a text that has been described as "an apocalyptic psalm with a vision of the new Jerusalem,"⁶⁴ or a reference to a similar cluster of ideas. Both the Hebrew and the Aramaic fragments of Tobit from Qumran show that this text, including the final chapters 13f., was in evidence and copied in the late Hasmonaean and early Herodian periods.⁶⁵ The resemblance with Tobit here is interesting because it would add another similarity between the two texts, in addition to the links between 4Q502 frg. 1 and the wedding prayer in Tobit 8:6f., identified by Baillet and used in support of his classification of 4Q502 as marriage ritual.⁶⁶ Whatever the genre of this text, it seems as if it draws either on Tobit or on similar language in a liturgical setting.

comparer précisément *Tb* 13:4..." But the correspondence with this passage is even more substantial.

⁶³ The letter is very well visible on the photograph PAM 43.634 (= B-285413), now available at <http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-285413> (accessed 7 January 2013).

⁶⁴ Cf. FITZMYER (2003, 43) ("may well be an apocalyptic psalm..."). Some scholars have used the eschatological signature of the text to argue that it was added later to the Book of Tobit, but Fitzmyer (*ibid.* 43f.) refutes these claims and argues for the unity of the book. STROTMANN (1991, 29f.), discusses and accepts theories of literary growth within Tob 13: vv. 1–6b (Rahlfs: vv. 2–7) were augmented by vv. 6c–8 (8–10a) and then vv. 9–18 (10b–18).

⁶⁵ According to FITZMYER (1995), 4Q196 dates from ca. 50 BCE (*ibid.* 7), while 4Q200 is dated to between ca. 30 BCE and 20 CE (*ibid.* 63).

⁶⁶ Cf. BAILLET (1982, 81): "Les rapprochements avec le livre de Tobie sautent donc aux yeux. (...) Il pourra être fructueux de serer ces rapprochements, don't le plus frappant jusqu'ici est l'allusion au première couple humain (Tob 8⁶⁻⁷, cf. f. 13)." But contrast SATLOW (1998, 59): "The parallels to the book of Tobit are too vague to be useful (...)."

The significance of Tob 13:4 and its co-text for the notion of God as “father” has recently been brought into appropriate relief by Angelika Strotmann, who has argued at length that this text reinterprets the fatherhood of God in terms of an exclusive, personal relationship between God and Israel, shaping it by the dual aspects of “pedagogy” and God’s “unfailing faithfulness” and opening God’s fatherhood beyond the focus on the Davidic dynasty (2 Sam 7:14) to all Israelites (cf. Deut 30:1–10 and 32:1–43).⁶⁷ However, Strotmann was still unaware of the precise readings of the Hebrew and Aramaic fragments from Qumran on this passage.⁶⁸ In contrast to both G I and G II, these Hebrew and Aramaic fragments deploy suffixes of the *second* person plural (partially reconstructed): “your Lord,” “your God” and thus very likely also “your father.” It is thus probably specifically the Israelites *in exile* who are assured of God as their “father.” The Greek recensions would have later broadened the view to encompass all of the people.⁶⁹

It is unclear whether we ought to assume, similarly, a second-person plural suffix in 4Q502 or rather a first-person plural one, as reconstructed by Baillet; the text may elsewhere take a first-person plural perspective of the speaker.⁷⁰ In sum, read in light of the Tobit passage, our fragment identifies God as “our (or perhaps: your) father” in the context of his praises “before⁷¹ all living beings,” that is, among the nations. Whether the other notions typically associated with the Tobit passage, that is, God’s castigating and merciful pedagogy and his faithfulness,⁷² play any role cannot be decided due to the fragmentary state of the text. If the suffix were indeed in the first person plural, further intertexts *might* have been Isa 63:16 and 64:7, where God’s mercy and faithfulness dominate over his pedagogy.⁷³ Despite many open questions, this brief reference in 4Q502 suggests important connections between (probably) *yahadic* “Qumran” texts and other Second Temple literature on the issue of God’s fatherhood.

⁶⁷ Cf. STROTMANN (1991, 35–56, summary 56–58).

⁶⁸ Cf. STROTMANN (1991, 26).

⁶⁹ Cf. PUECH (2001, 291); also FITZMYER (2003, 308f.), although he gives rather little attention to the change between the Aramaic / Hebrew and Greek versions at this point.

⁷⁰ E.g., 4Q502 7–10 9f.: “we all | [give thank]s to the name of the God of Israel”.

⁷¹ This may suggest that in 4Q502 39 2 חַי כּוֹל לָפָנַי should be read and restored.

⁷² See Strotmann’s analysis, above, n. 67. However, Strotmann does not comment on the immediately preceding context on God’s exaltation “before all living beings.”

⁷³ Cf. STROTMANN (1991, 42).

Moreover, we need to discuss here the substantial and significant passage 1QH^a 17 (Suk. 9):29–36, where we find an instance of second-person identification:⁷⁴

כי אתה מאבי (30)
ידעתי ומרחם [הקדשתי ומבטן] אמי גמלתה עלי ומשדי היריתי רחמיך (30)
{לי ובחיק אומנתי רוב} [חסד] יכה ומנעורי הופעתה לי בשכל משפטכה (31)
ובאמת נכון סמכתי זכריו קודשכה תשעשעני ועד היום [א]תה תנהלני (32)
ותוכחת צדקכה עם נ[ע]יתי ומשמר שלומכה לפלט נפשי ועם מצעדי (33)
רוב סליחות והמון רחמים בהשפטכה בי ועד שיבה אתה תכלכלני כיא (34)
אבי לא ידעני ואמי עליכה עזבתני כי אתה אב לכול בני אמתכה ותגל (35)
עליהם כמרחתת על עולה וכאומן בחיק תכלכל לכול מעשיכה vacat (36)

For it is you who from (the time of) my father (30) have known me, and from the womb [you have sanctified me, and from the belly of] my mother you have done me good, and from the breasts of the one who conceived me your compassion (31) has been present for me, and in the bosom of my nurse was your great [kindness], and from my youth you have appeared to me in your wise judgement. (32) With sure truth you have supported me, and in your holy spirit you have made me rejoice, and until this day [y]ou (continue to) guide me. (33) Your just rebuke has been present when I was w[ay]ward, and your peaceful protection for the deliverance of my soul. (34) Abundant forgiveness and overflowing compassion accompany my steps when you judge me. Until old age you yourself sustain me. For (35) my father did not acknowledge me, and my mother abandoned me to you, for you are a father to all the children of your truth, and you rejoice (36) over them like⁷⁵ a parturient who loves her nursing child, and like a foster-father you sustain all your creatures in (your) bosom. *vacat*

The section is the conclusion of a psalm that begins with 1QH^a 16:5 (Suk. 8:4) and thus belongs to what may be classified as Hymns of the Teacher.⁷⁶ The conclusion begins with **כי אתה** in line 29 and is bipartite. The first part, lines 29–35a, expresses the psalmist's gratefulness to God for his lifelong support and sustenance, including rebuke and forgiveness. Here,

⁷⁴ Text and translation (the latter with slight adjustments) according to STEGEMANN and SCHULLER (2009, 227–233).

⁷⁵ The translation in STEGEMANN and SCHULLER (2009, 233), has “as.”

⁷⁶ Cf. STEGEMANN and SCHULLER (2009, 228). Cf. PUECH (2001, 305 with n. 14), who connects this classification to an autobiographical interpretation of the psalm: according to Puech, the Teacher may have been the son of Onias III (i.e. Simon III), who was a child when his father was murdered in 171/70 BCE and consequently grew up fatherless. This seems to me hardly a promising avenue for the interpretation of the *text*, which also speaks of the speaker's *mother* having abandoned him. In my view, these are rather *generic* statements about the limits of human parents.

“father”⁷⁷ and “mother” (or her relevant body parts) are mentioned with reference to the very first stages of the psalmist’s life thus sustained. In addition, line 31 mentions the “nurse” or “foster-mother” (אִמָּה־נָתַתִּי), very likely a figure distinct from the natural mother, through which, according to the reconstruction of Stegemann and Schuller, the speaker experienced God’s “kindness.”⁷⁸ Yet, as becomes clear in lines 34b–35a, the speaker’s natural father and mother have failed: “For | my father did not acknowledge me, and my mother abandoned me to you.” This forms a contrast with God’s knowledge and care from birth, a contrast similar to Ps 27:10 (cf. also Isa 63:16).

Lines 35b–36 then present something like a coda to this section and to the entire psalm.⁷⁹ It is a *tristichos* featuring three parental figures: “father” (אב), “parturient / mother with young child” (מִרְחֻמָּת), and “foster-father” (אִמָּה־נָתַתִּי): “for you are a father to all the children of your truth and you rejoice | over them like a parturient who loves her nursing child, and like a foster-father you sustain all your creatures in (your) bosom.” The wording of the *tristichos* appears carefully balanced and contains two asymmetries: (1) While “parturient” and “foster-father” are used in the comparative mode, “father” appears in an identifying statement. (2) The first two *stichoi* both concern “all the children of truth,” whereas the third relates to “all your creatures.” Thus, the first two *stichoi* belong closer together than the third. The section clearly implies a restriction of God’s fatherhood in the full sense to this particular group, as which the members of the *yahad* will have seen themselves.⁸⁰ Only over them, God also rejoices “like” a young mother over her nursing child. Thus, God here takes on maternal traces, perhaps with echoes of passages like Isa 49:14f.,⁸¹ though the poet shies away from an outright *identification* of God as “mother.” Regarding all his (other) “creatures,”⁸² God appears as the sustainer and nourisher,

⁷⁷ I prefer the temporal rendering in STEGEMANN and SCHULLER (2009) over Puech’s “plus qu’un père” (PUECH [2001, 306]) because of the parallel with the implicitly temporal statements that follow.

⁷⁸ Discussion in STEGEMANN and SCHULLER (2009, 231). Puech restores and translates “de [ma] sécuri[té] Tu as [pris soin]” (PUECH [2001, 306]).

⁷⁹ Thus STROTSMANN (1991, 344f.).

⁸⁰ Cf. STROTSMANN (1991, 346–357); PUECH (2001, 306): “Dieu est avant tout un Père pour tous ses fils fidèles.”

⁸¹ Cf. STROTSMANN (1991, 348f.).

⁸² For a different view, cf. FELDMEIER and SPIECKERMANN (2011, 64), who limit the remit of “all your creatures” to the members of the community as well: “Alle deine Geschöpfe, die hier Gottes Vaterschaft erfahren, sind allein ‘alle Söhne deiner Wahrheit.’” But this does not take account of the syntactical independence of the third *stichos* and

but he is merely compared to a “foster-father” (אִמּוֹן). This term recalls the female form אִמּוֹנָה in line 31; the masculine form occurs in Num 11:12b and is attested to elsewhere in the Scrolls, denoting a figure fulfilling parental responsibilities to a baby without necessarily being the child’s natural parent.⁸³ This relativises somewhat the material sustenance expressed in lines 29–35a,⁸⁴ as this aspect is no different for the psalmist than it is for the rest of the creatures. From this we can conclude that the essential surplus of God’s being a “father” (only) to the pious consists in the aspects of guidance (entailing support in truth and rejoicing in the holy spirit), of pedagogy (e.g. implying rebuke), and of forgiveness. Fabry recently wondered whether, due to the solely pre-*yahadic* attestation of second-person address of God as “father” (see the following section), the present text might merely present an “individual view” rather than “Qumranic theology.”⁸⁵ But such a distinction is difficult to make theoretically: after all, what one may call “Qumranic theology” can only be constructed from the individual texts. It also underestimates the reception of pre- (or non-) *yahadic* theologies in the *yahad*. As argued in this contribution, our passage fits the group of identifying statements pragmatically, some of which (e.g. 4Q502) are indeed *yahadic*. The narrowing of God’s fatherhood to the “children of truth” would match other tendencies in the *yahad*, such as the separation from non-members (1QS 5:13–20), which is urged in terms similar to those that Jub. 22:16–22 applies to Gentiles.⁸⁶

Finally, a fragment from 4Q511 (*4QCantiques du Sage*), most likely a *yahadic* composition as well,⁸⁷ deploys the isolated phrase “[y]our father[”] (אֲבִי־י; 4Q511 127 1). This could be part of a statement of identification, either in third person, “(he is) our father,” or in second person, “(you are)

of the specific term used (“foster-father”). It seems also difficult to narrow God’s work of *creation* to the members of the community only. In contrast, the distinction between “all the children of your truth” and “all your creatures” is affirmed by STROTMANN (1991, 355); PUECH (2001, 306).

⁸³ Cf. 1QH^a 15:24f. (Suk. 7:21f.) (in parallel with “father” and [perhaps] “mother” [see for the possible reconstruction STEGEMANN and SCHULLER (2009, 207)]); CD 11:1 (taking up the phraseology of Num 11:12b); cf. DOERING (1999, 188f.). Cf. also Ruth 4:16 (here fem.), which STROTMANN (1991, 353), thinks may also have influenced the wording here.

⁸⁴ Cf. esp. line 34 תכלכלני with line 36 תכלכל.

⁸⁵ FABRY (2011, 9).

⁸⁶ Cf. SHEMAH (1997).

⁸⁷ Cf. ALEXANDER (1997, 321): the text represented by 4Q510–511 is “probably a sectarian composition.” Alexander points generally to the “siege mentality of sectarianism” palpable in the text, and more specifically to “some of the distinctive language of the Qumran group,” such as “sons of light” (4Q510 1 7), “men of the covenant” (4Q511 63–64 ii 5), and “the designation of the spiritual leader of the sect as ‘Maskil.’”

our father,” similar to Isa 63:16. This composition deploys both third-person and second-person references to God, so either would be possible here. A further option would be a direct invocation “O our father,” which would be the oldest of its kind with a first-person plural suffix⁸⁸ and would connect this fragment—despite the number of the suffix—with the following group of references, which are direct invocations in prayer. It is perhaps significant that the following line shows the phrase *לֹא תִכְבִּיר* (4Q511 127 2; 3rd pers. fem. or 2nd pers. sg.), for which one might compare *לֹא יִשְׁרָאֵל לֹא יִכְיָרְנוּ* “and Israel does not acknowledge us,” which in Isaiah 63:16 immediately precedes the statement “you are our father.”

5. DIRECT INVOCATION IN PRAYER (“MY FATHER”)

While we have seen that one type of identificatory statements involves second-person address, it is useful, for text-pragmatic reasons, to look at direct invocations in prayer in their own right. As mentioned before, there are now two attestations of a direct invocation of God as “my father” in cave 4 fragments from Qumran. 4Q372 (4QNarrative and Poetic Composition^b) *frag.* 1 begins with a narrative about Joseph, which here refers to the Northern tribes. We learn that Joseph “was cast into lands he did not k[now . . .] | among a foreign nation and dispersed in all the world” (4Q372 1 10f.). Joseph’s destiny is being looked at favourably. According to the editors, Eileen Schuller and Moshe Bernstein, this implies an “anti-Samaritan polemic”: “If the ‘real’ Joseph is in exile, the Samaritan claim to be descendants of Joseph is spurious.”⁸⁹ The treatment that Joseph suffers is harsh: “And in all this Joseph [was given] | into the hands of foreigners, who were devouring his strength and breaking all his bones until the end of time for him” (lines 14f.). “A salient feature of the composition is its combination of narrative with psalm-like texts.”⁹⁰ Thus, in the context of the aforementioned narrative, we find a psalm with a brief narrative introduction (4Q372 1 15–19):⁹¹

⁸⁸ But cf., in Greek, 1 Chr 29:10 LXX: εὐλογητὸς εἶ κύριε ὁ θεὸς Ἰσραὴλ ὁ πατὴρ ἡμῶν ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος “Blessed are you, Lord God of Israel, our father from age unto even age” (so NETS; whereas MT is usually taken to say, “God of our ancestor Israel” [so NRSV]).

⁸⁹ SCHULLER and BERNSTEIN (2001, 171 [first quotation], 172 [second quotation]).

⁹⁰ POPOVIĆ (2010, 90). Cf. BERNSTEIN (2003).

⁹¹ The psalm continues at least until line 31. Text and translation follow SCHULLER and BERNSTEIN (2001, 167–169).

- (15) ויזעק [וקלו]
 (16) יקרא אל אל גבור להושיעו מידם ויאמר אבי ואלהי אל תעזבני ביד הגוים
 (17) עשה אתה בי משפט למען לא יבדו ענוים ורשים ואין אתה צריך לכל גוי ועם
 (18) לכל עזרה אצב [ע ידך] גדולה וחזקה מכל אשר בתבל כי אתה בורר את האמת ואין בידך
 (19) כל חמס גם רחמך רבים וחסדיך גדלים לכל דרשׁיך [לקחו] ארצי ממני ומכל אחי אשר

And he cried out[and aloud] (16) he called to mighty God to save him from their hand and he said, "My father and my God, do not abandon me into the hand of the nations; (17) do justice for me, lest the afflicted and poor perish. You have no need for any nation or people (18) for any help. The fin[ger of your hand] is greater and stronger than anything in the world. For you select the truth, and there is not in your hand (19) any violence. Also you mercies are abundant, your kindnesses great for all who seek you. [They took] my land from me and from all my brothers who..."

Joseph invokes God as "my father and my God" (אבי ואלהי; 4Q372 1 16). This is intimately connected to the speaker's request not to "abandon" him "into the hand of the nations" (אל תעזבני ביד הגוים) or, as the introduction puts it, "to save him from their hand" (להושיעו מידם; *ibid.*), and to "do justice for him" (עשה אתה בי משפט; line 17). The prayer further highlights God's strength (line 18) and his mercy and kindness (גם רחמך רבים; line 19); the expression "for all who seek you" (לכל דרשׁיך) here appears to single out those who—like the psalmist—are entitled to call God "my father and my God." In this way, the father-son relationship serves also as a demarcation vis-à-vis the nations among which the Northern tribes have been dispersed, and probably also vis-à-vis the Samaritans who claim the place of these tribes.⁹² It should, however, be noticed that "my father and my God" occurs in the wider co-text of other divine epithets. Thus, Joseph later in the same psalm says, "you are my God" (or: "my God" with *nota accusativi*: את אלהי; line 25), and he addresses God as "YHWH, my God" when he expresses his intention to "praise" him and "bless" (?) him (אֱהַלֵּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי וְאֲבִי [ר] בְּךָ; line 26—the last word here could, less likely, also be reconstructed as [י] וְאֲבִי "and my father," followed by a further brief word).⁹³ Still within the psalm, the speaker says about

⁹² Cf. PUECH (2001, 303).

⁹³ On וְאֲבִי [ר] בְּךָ, SCHULLER and BERNSTEIN (2001, 169 [cf. 176]), comment: "In the best photographs (see PAM 42.471), a slight trace of a baseline remains from the letter preceding the downstroke of a final *kap* or *nun*. It would also be possible to restore [י] וְאֲבִי, followed by a separate short word, perhaps לך." This might therefore represent *another*

the deity that he is “a God great, holy, mighty, and majestic, awesome and marvellous” (אל גדול קדוש גבור ואדיר נורא ונפלא; line 29). In the narrative passage, God is referred to as “Most High” (עליון; line 4), “my God” (אלה; line 8), “God” (אל; line 9) and “mighty God” (אל גבור; line 16). The form אלהי in line 8 occurs in the phrase ואת הר אלהי “and the mountain of my God” within a statement that looks like a combination of Ps 79:1 and Mic 3:12; it is possible that the suffix here does not have strictly personal force and that the expression replaces the tetragrammaton here.⁹⁴ In short, the address “my father and my God,” the immediate connection with non-abandonment and salvation notwithstanding, is set in a wider context of divine epithets that emphasise God’s might and greatness. The two aspects are not mutually exclusive but complement one another.

The manuscript is palaeographically dated to ca. 50 BCE. It has been written with a “conservative” orthography, that is, retaining defective spelling and short forms of pronouns.⁹⁵ In turn, the composition does not show any “sectarian” features and may thus be taken as belonging to “the category of non-Qumranic, noncanonical psalms from the Persian-Hellenistic period which have come to light in various manuscripts from the Qumran caves.”⁹⁶ This places it in some temporal proximity to Ben Sira, where two passages are relevant. The first one is Sir 51:1 (Hebrew Ms. B):

אהללך אלהי ישעי: א[ו]ן־דיך אלהי אבי אספרה שמך מעוז חיי

I shall praise you, my God, my salvation (or: God of my salvation). I shall give thanks to you, my God, my father (or: God of my father). I shall spread your name, stronghold of my life.

instance of the invocation of God as “my father,” here: “YHWH, my God and my father.” This would be relevant for comparison with Sir 51:1 (see below). However, the syntax, particularly concerning the small word ending in final *kap* or *nun* might be problematic, and whether the baseline could come from *lamed* (which tends to hang higher in the line and not to protrude into final *kap*, see אהללך on the same line) is doubtful. The photograph (= B-283960) is now available at <http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-283960> (accessed 11 January 2013).

⁹⁴ So STEGEMANN (1978, 208); SCHULLER and BERNSTEIN (2001, 173f.). Cf. 1Q22 (=1QDM) 2:1, 6.

⁹⁵ Cf. SCHULLER and BERNSTEIN (2001, 165–167).

⁹⁶ SCHULLER (1992, 70).

⁹⁷ The edition of the Historical Dictionary of the Hebrew Language reads א[ו]ן־דיך, placing a stroke over *dalet* to indicate a damaged letter (*The Book of Ben Sira: Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary*, Jerusalem, 1973).

It is debated whether the two occurrences of אלהי should be taken as constructs (“God of...”) ⁹⁸ or as nouns with first person suffixes (“my God...”). ⁹⁹ The Greek, in both cases, renders differently: for אלהי ישעי, it has κύριε βασιλεῦ “Lord (and) king” (cf. Syriac *mry’ mlk’*), for אלהי אבי, in contrast, θεὸν τὸν σωτήρά μου (“God my saviour”). ¹⁰⁰ While there is no rendition with “father” and only one instance of a first person pronoun here, the Greek clearly does *not* support the presence of constructs in Hebrew. In this context, 4Q372 provides evidence that “my father” and “my God” were used as *seriatim* addresses of God in prayer and thus strengthen the *possibility* that this might also be the case (or at one point might have been read as such) in Sir 51:1, albeit without the conjunction *we-* between the terms. ¹⁰¹

The second relevant passage is Sir 51:10, where the Hebrew Ms. B reads as follows:

וארומם יי אבי אתה כי אתה גבור ישעי: אל תרפני ביום צרה ביום שואה משואה

And I shall exalt the Lord. You are my Father; indeed, you are the hero, my salvation (or: the hero of my salvation). Do not forsake me on the day of trouble, on the day of catastrophe and destruction.

This is most likely a free quotation of Ps 89:27 (אבי אתה). ¹⁰² To be sure, the Greek translation of Sir 51:10 renders with ἐπεκαλεσάμην κύριον πατέρα κυρίου μου “I called the Lord the father of my lord,” but this is probably under the influence of Ps 110:1. ¹⁰³ Like Sir 51:10, 4Q372 frg. 1 speaks of God as “my father” in the context of a request that God abandon him not (אל תרפני [Sir], אל תעזבני [4Q372]).

The second text to attest to such an address is 4Q460 (4QNarrative Work and Prayer). Its editor, Erik Larson, has noted the generic resemblance

⁹⁸ So e.g. JEREMIAS (1967, 28 n. 69; German: 32 n. 69), assuming intertextual references to Ps 18:46 (“God of my salvation”) and Ex 15:2 (“God of my father”); also STROTMANN (1991, 85) (because of the parallelism with the construct מֵעוֹז חַיִּי).

⁹⁹ So e.g. PUECH (2001, 293f.), for whom the occurrence of freestanding אבי “my father” in Sir 51:10 is decisive; see below.

¹⁰⁰ The superiority of the Greek (and Syriac) reading over the Hebrew one, claimed by some scholars, is contested by STROTMANN (1991, 84).

¹⁰¹ And cf. also the possible reading of 4Q372 1 26 mentioned above, n. 93.

¹⁰² Cf. STROTMANN (1991, 87f.); PHILONENKO (2001, 61f.).

¹⁰³ Cf. STROTMANN (1991, 83). Cf. also Sir 23:1, 4 κύριε πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου and κύριε πάτερ καὶ θεὸς ζωῆς μου, respectively. However, some scholars have proposed a Hebrew original of אבי אל “God of my father” here, as preserved in a late prosodic paraphrase of the passage (Ms. Adler 3053); cf. JEREMIAS (1967, 28f.; German: 32). Contrast the proposals for retroversion into Hebrew for these verses in PUECH (2001, 292f.).

between this text and the Apocryphon of Joshua (4Q378–379) and also 4Q372, evident in the alternation of narrative and “substantial amounts of psalmodic material.”¹⁰⁴ Due to the absence of “sectarian” terminology, the use of *waw*-consecutive imperfect and at least one instance of the employment of the tetragrammaton, Larson considers “a non-sectarian or pre-sectarian origin” of the composition likely.¹⁰⁵ 4Q460 9 i 2–6, followed by a *vacat* and apparently a change in address in the subsequent section of the text, represents the conclusion of what appears to be a prayer:¹⁰⁶

- (2) [כָּה וּלְפָנֶיכָה אֶפְחָד כִּיָּא כַּפְּחֹ אֱלֹהִים זִמְמָ[תִּי]
 (3) [לִי] [לְמַהוּמָה בִּישְׂרָאֵל וּלְשַׁעְרֹרִיָּה בְּאַפְרַיִם
 (4) מְלָאָה הָ[אָרֶץ אֲשֶׁמּוֹת לְמָרוֹם עֲלִיּוֹן כִּיָּא לְדוֹר
 (5) כִּיָּא לֹא אֶתָּה עֲזַבְתָּה לְעַבְדְּכָה
 (6) [אֲבִי וְאֲדוֹנִי *vacat*

(2)]you and before you I will tremble for according to the terror of God [I] have planned (3)]for confusion in Israel and for something horrible in Ephraim (4) ... the] land [was full] of guilt to the highest height because for a generation (5) ... f]or you have not abandoned your servant (6)] my father and my Lord. *vacat*

The identity of the speaker is unclear. In light of other fragments of this manuscript it might be one of the patriarchs, for example, Judah (cf. 7 5). This name, however, could also be taken to refer to the kingdom of Judah, “in which case the prayers and addresses would be uttered by some king(s) or perhaps even a prophet.”¹⁰⁷ The charge against Israel and Ephraim in lines 3f. might support the second alternative. The present prayer ends on a note of thanksgiving for experienced preservation. The psalmist styles himself “your servant” and ends his prayer (with unclear syntax due to a lacuna) on the invocation “my father and my Lord.” The semantic field evoked in the context deals yet once more with non-abandonment (לֹא אֶתָּה; line 5) in the midst of confusion and horror, here amongst Israel and Ephraim (בִּישְׂרָאֵל וּלְשַׁעְרֹרִיָּה בְּאַפְרַיִם; line 3).

A brief remark should be reserved for the phrase אֲבִי וְאֲדוֹנִי. As the editor states, it is not clear whether the second term should be understood as *'adônî* or as *'adônây*.¹⁰⁸ At any rate, the coordinating conjunction *we-*ought to be noted which suggests to me that the suffix with the second

¹⁰⁴ LARSON (2000, 373).

¹⁰⁵ LARSON (2000, 374).

¹⁰⁶ Text and translation follow LARSON (2000, 382).

¹⁰⁷ LARSON (2000, 373).

¹⁰⁸ Cf. LARSON (2000, 384).

term, as with the first one, should be taken as a “real” personal suffix: “my Lord.” The phrase “my father and my lord” is also used in the address of natural fathers, as attested in Aramaic by 1QapGen 2:24, where Methuselah addresses his father Enoch: **יָא אָבִי וְיָא מָרִי**. This would point to the application of a conventional address to God and thus not suggest that **אֲדוֹנִי** is a reverential replacement of YHWH here (*’adônây*). This is consonant with the overall evidence in Qumran texts: while **אֲדוֹנִי** is attested as a replacement for the tetragrammaton, “free” use of **אֲדוֹנִי** is found particularly in prayer addressed to God, so that it can be concluded that “zumindest einzelne Autoren das ׀ in **אֲדֹנִי** noch zu dieser Zeit als Suffix auffassen konnten.”¹⁰⁹

6. SUMMARY

Overall, the use of “father” for God is sparsely attested in the texts from Qumran. As in other texts from the Second Temple period, “father” in the texts reviewed here is often used in the context of other, much more prominent divine epithets such as **עֲלִיּוֹן**, **יְהוָה**, **אֲדֹנִי**, **אֵל**, **אֱלֹהִים**, **אֱלֹהֵי** (ם), sometimes forming series.¹¹⁰ Text-pragmatically, the Qumran evidence variously echoes the use of “father” for God in the Hebrew Bible and other Second Temple texts in statements of comparison, adoption, and identification. The two examples of the direct invocation “my father” provide valuable insights into what might have been a more widespread form of addressing God. They continue enunciations like those in Ps 89:27 and Sir 51:10 and provide a Palestinian, Hebrew counterpart to the invocation “father” in Greek Jewish texts.¹¹¹

Many of the specimens reviewed here come from texts that were *not* composed within the *yahad*. While some of these texts may have little demonstrable connection with the *yahad*, apart from the fact that they were deposited in Qumran Cave 4, others, like the Joshua Apocryphon or

¹⁰⁹ RÖSEL (2000, 206–221, quotation: 220). However, the line between “real” and “formulaic” ׀ can be very fine: see the possible use of **אֱלֹהֵי** in lieu of the tetragrammaton, above, n. 94.

¹¹⁰ For the texts discussed here, see 4Q372 1 4: **עֲלִיּוֹן**; 8, 25: **אֱלֹהֵי** (for line 8 see above, at n. 94); 9: **אֵל**; 16: **אֵל גְּבוּר**; 26: **יְהוָה אֱלֹהֵי**; 29: **נֹרָא וְנִפְלָא**; 4Q378 6 ii 2: **אֱלֹהֵי**; 3: **אֱלֹהִים**; 7: **אֲדֹנִי**; 4Q379 18 4: **אֲדֹנִי** [ינ]; 5: **אֱלֹהֵי**; 6: **עֲלִיּוֹן**; 7: **אֱלֹהֵי**; 4Q460 9 i 2: **אֱלֹהִים**; 8 (cf. 10): **אֱלֹהֵיכֶם**; 10: **יְהוָה**.

¹¹¹ 3 Macc 6:3; Wisd 14:3; Apocryphon of Ezekiel Frg. 2 (1 Clem 8:3; Clem. Alex., Paed. 1.10.91.2). Note that here *absolute* **πάτερ** is used (and see above, n. 7). Cf. C. ZIMMERMANN (2007, 58).

Dibre Ha-me'orot, were well received by the *yahad* and share some aspects of its outlook. This would caution against too sharp a distinction between "sectarian" and "non-sectarian" use of "father." It is true that in the *yahadic* texts there is a tendency to limit God's fatherhood to the pious ones, probably the *yahad* proper (see 1QH^a 17:35f.; cf. perhaps 4Q392 6–9). But also a non- (or pre-) *yahadic* text such as that represented by 4Q460 uses the father-son relation probably with respect to a negative event in Israel and Ephraim, thus limiting it to a group smaller than Israel. Even Hebrew and Aramaic Tobit as attested for Tob 13:4 among the Qumran fragments has the exiles rather than all of Israel in view when it speaks of God's fatherhood. Differences in emphasis can be perceived, but they represent ends of a spectrum rather than hard and fast alternatives.

With these observations, we have begun to address the identity of the "children" for whom God is a "father." Since the paternal relationship is reciprocal, it is crucial to establish with respect to whom God is predicated as "father."¹¹² In addition to groups smaller than Israel that have already been mentioned (e.g. the exiles, the *yahad*), three further types of "children" of God emerge in the Dead Sea Scrolls. First, as the statements of adoption show, there is an application of the scripturally grounded idea of divine adoption (cf. 2 Sam 7:14) to an individual eschatological, messianic figure (4Q174 1–2 i 11 and probably further texts: 4Q246 1 ii 1; 4Q369 1 ii 5–10). Second, there is the extension of the notion of adoption to the entire people of Israel (Jub. 1:24f., 28; 4Q382 104 1–4, looking to the future) as well as the recording of Israel as God's "first-born son" (cf. already Exod 4:22f.; then Jub. 2:20, tied with creation Sabbath; 19:29, realisation in Jacob and his descendants), partly used in contrasting Israel and the nations (4Q504 1–2 iii 2–7). This contrast is also present in texts that do not feature adoption (e.g. 4Q372 1 15–19; 4Q502 39 2f. [?]). The act of adoption is carefully distinguished from the "creation" of Israel and is typically expressed by verbs such as שים "set up" (4Q369 1 ii 6; 4Q504 1–2 iii 5). In 4Q246 the protagonist "will be called" (יתאמר) "son of God" (which *might* be taken as divine passive), but human beings, too, will "name" him (יקרונה) "son of the Most High (or: most high son)." Third, in contrast to the father-son relationship with either Israel or a messianic figure, the two direct invocations in prayer are formulated from the perspective of an

¹¹² This has been emphasised for the interpretation of the father metaphor in the Hebrew Bible and the New Testament: BÖCKLER (2002, 394); C. ZIMMERMANN (2007, 51 [with further literature]).

individual speaker: "My father and my God" and "My father and my Lord," respectively. They attest to the use of such invocations both in petitionary prayer (4Q372 1 16) and—apparently—in thanksgiving (4Q460 9 i 6).

The semantic fields in which associations of God with a "father" occur are equally important. First, a number of texts emphasise sustenance and support provided by God (1QH^a 17 [Suk. 9]:29–36; 4Q369 1 ii 8; 4Q392 6–9 4f. [restored]). Second, several texts highlight mercy, kindness or forgiveness (cf. 4Q423 7 3 "like a father's mercy"; 1QH^a 17 [Suk. 9]:29–36; 4Q372 1 19). A third important semantic field is rescue from enemies and non-abandonment (cf. 4Q382 104 4; 4Q372 1 16; 4Q460 9 i 5f.). Fourthly, the themes of pedagogy, rebuke and castigation play a role in a few texts (4Q504 1–2 iii 5–7; 1QH^a 17 [Suk. 9]:33; cf. the explanation of "your good judgments" and the passing on of "righteous rules" in 4Q369 1 ii 5, 10). Further, there are individual semantic fields peculiar to some texts by which an aspect of the notion of "father" is expressed: trust (4Q379 18 3f.), God's rule over Israel (4Q382 104 3) and the keeping of the commandments (esp. Jub 1:24f.; 2:20) as well as the covenant (cf. 4Q382 104 1). The emphasis varies across the texts, and 1QH^a 17 seems to differentiate between God's parenthood over his faithful, in which forgiveness and pedagogy dominate, and his foster-father relationship with all creatures, where general sustenance is at stake.

In sum, God's "fatherhood" is not a major theme in the texts from Qumran. It needs to be related to other, quantitatively more prevalent modes of speaking about God. At the same time, it does have its distinct place in this context. In addition, the evidence for God as "father" at Qumran is qualitatively important in a number of respects. In its semantic and pragmatic features, therefore, it enriches and nuances the profile provided by other relevant texts within Second Temple Judaism.¹¹³

BIBLIOGRAPHY

- ALEXANDER, P.S., "Wrestling against Wickedness in High Places': Magic in the Worldview of the Qumran Community", in: S.E. PORTER & C.A. EVANS (eds.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years after* (JSPSup 26), Sheffield 1997, 318–337.
 ATTRIDGE, H. et J. STRUGNELL, "369. 4QPrayer of Enosh", in: H. ATTRIDGE et al., *Qumran Cave 4 Vol. 8, Parabiblical Texts Part 1* (DJD 13), Oxford 1994, 353–362.
 BAILLET, M., *Qumrân Grotte 4 Vol. 3, (4Q482–520)* (DJD 7), Oxford 1982.
 BARR, J., "Abbā Isn't 'Daddy'", *JTS* n.s. 39 (1988), 28–47.

¹¹³ Cf. the studies by STOTMANN (1991); C. ZIMMERMANN (2007, 48–64); PUECH (2001); FELDMEIER and SPIECKERMANN (2011, 54–66).

- BAUMGARTEN, J.M., "4Q502, Marriage or Golden Age Ritual?", *JJS* 35 (1983), 125–136.
- BERNER, C., *Jahre, Jahrwochen und Jubiläen: Heptadische Geschichtskonzeptionen im Antiken Judentum* (BZAW 363), Berlin 2006.
- BERNSTEIN, M.J., "Poetry and Prose in 4Q371–373 Narrative and Poetic Composition^{a, b, c}", in: E.G. CHAZON et al. (eds.), *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ 48), Leiden 2003, 19–33.
- BÖCKLER, A., *Gott als Vater im Alten Testament: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2002.
- BROOKE, G.J., "Between Authority and Canon: The Significance of Reworking the Bible for Understanding the Canonical Process", in: E.G. CHAZON et al. (eds.), *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran* (STDJ 58), Leiden 2005, 85–106.
- CHAZON, E.G., "Is *Divre Ha-me'orot* a Sectarian Prayer?", in D. DIMANT et U. RAPPAPORT (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (STDJ 10), Leiden et al. 1992, 3–17.
- COLLINS, A.Y. et J.J. COLLINS, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, Grand Rapids 2008.
- D'ANGELO, M.R., "Abba and 'Father': Imperial Theology and the Jesus Traditions", *JBL* 111 (1992), 611–630.
- DIMANT, D., "Between Sectarian and Non-Sectarian: The Case of the *Apocryphon of Joshua*", in: E.G. CHAZON et al. (eds.), *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran* (STDJ 58), Leiden 2005, 105–134.
- , "Two 'Scientific' Fictions: The So-Called *Book of Noah* and the Alleged Quotation of *Jubilees* in CD 16:3–4", in: P.W. FLINT et al. (eds.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint: Presented to Eugene Ulrich* (VTSup 101), Leiden 2006, 230–249.
- DOERING, L., "The Concept of the Sabbath in the Book of *Jubilees*", in: M. ALBANI et al. (eds.), *Studies in the Book of Jubilees* (TSAJ 65), Tübingen 1997, 179–205.
- , *Sabbat: Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum* (TSAJ 78), Tübingen 1999.
- , "Excerpted Texts in Second Temple Judaism: A Survey of the Evidence", in: R.M. PICCIONE et M. PERKAMS (eds.), *Selecta colligere II* (Hellenica 18), Alessandria 2005, 1–38.
- ESHEL, E. et al., "448. 4QApocryphal Psalm and Prayer", in: E. ESHEL et al., *Qumran Cave 4 vol. 6, Poetical and Liturgical Texts Part 1* (DJD 11), Oxford 1997, 403–425.
- ESHEL, H., "The Historical Background of the Peshet Interpreting Joshua's Curse on the Rebuilder of Jericho", *RevQ* 15/59 (1992), 409–420.
- EVANS, C.A., "Are the 'Son' Texts at Qumran Messianic? Reflections on 4Q369 and Related Scrolls", in: J.H. CHARLESWORTH et al. (eds.), *Qumran Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen 1998, 135–153.
- FABRY, H.-J., "בָּרַךְ 'āb", *TWQT* 1 (2011), 1–9.
- FALK, D.K., *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* (STDJ 27), Leiden 1997.
- , "392. 4QWorks of God", in: E. CHAZON et al., *Qumran Cave 4 Vol. 20, Poetical and Liturgical Texts Part 2* (DJD 29), Oxford 1999, 25–44.
- FELDMAYER, R. et H. SPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen: Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen 2011.
- FENEBERG, R., "Abba—Vater: Eine notwendige Besinnung", *KuI* 3 (1988), 41–52.
- FITZMYER, J.A., "Abba and Jesus' Relation to God", in: ID., *According to Paul: Studies in the Theology of the Apostle*, Mahwah 1993.
- , "Tobit", in: M. BROSHI et al., *Qumran Cave 4 vol. 14, Parabiblical Texts Part 2* (DJD 19), Oxford 1995, 1–76.
- , *Tobit* (CEJL), Berlin 2003.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. et E.J.C. TIGCHELAAR (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Study Edition vol. 2*, Leiden et al. 2000.
- , "Aramaica Qumranica Apocalyptica", in: K. BERTHELOT et D. STÖKL BEN EZRA (eds.), *Aramaica Qumranica: Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence 30 June–2 July 2008* (STDJ 94), Leiden 2010, 435–450.

- JEREMIAS, J., "Abba", in: ID., *The Prayers of Jesus* (SBT 2nd ser. 6), London 1967, 11–65, [German original: "Abba", in: ID., *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 15–67].
- KUGEL, J., "4Q369 'Prayer of Enosh' and Ancient Biblical Interpretation", *DSD* 5 (1998), 119–148.
- , *A Walk Through Jubilees: Studies in the Book of Jubilees and the World of its Creation* (JSJSup 156), Leiden 2012.
- LARSON, E., "460. 4QNarrative Work and Prayer", in: S.J. PFANN et al., *Qumran Cave 4: Cryptic Texts and Miscellanea vol. 1* (DJD 36), Oxford 2000, 369–386.
- NAJMAN, H., "Interpretation as Primordial Writing: Jubilees and its Authority Conferring Strategies", *JSJ* 30 (1999), 379–410.
- NEWSOM, C., "378–379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b}", in: G. BROOKE et al., *Qumran Cave 4 vol. 17, Parabiblical Texts Part 3: Partly Based on Earlier Transcriptions by J. T. Milik and J. Strugnell* (DJD 22), Oxford 1996, 237–288.
- OLYAN, S., "382. 4Qpap paraKings et al.", in: H. ATTRIDGE et al., *Qumran Cave 4 vol. 8, Parabiblical Texts Part 1* (DJD 13), Oxford 1994, 363–416.
- PHILONENKO, M., *Le Notre Père: De la Prière des Jésus à la prière des disciples*, Paris 2001.
- POPOVIĆ, M., "Abraham and the Nations in the Dead Sea Scrolls: Exclusivism and Inclusivism in the Texts from Qumran and the Absence of a Reception History for Genesis 12:3", in: M. GOODMAN et al. (eds.), *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham* (TBN 13), Leiden 2010, 77–103.
- PUECH, É., "Jonathan le prêtre impie et les débuts de la communauté de Qumrân: 4QJonathan (4Q523) et 4QPsAp (4Q448)", *RevQ* 17/65–68 (1996) [Festschrift J. T. Milik], 241–270 (cited as PUECH 1996a).
- , "Apocryphe de Daniel", in: G. BROOKE et al., *Qumran Cave 4 vol. 17, Parabiblical Texts Part 3: Partly Based on Earlier Transcriptions by J. T. Milik and J. Strugnell* (DJD 22), Oxford 1996, 165–184 (cited as PUECH 1996b).
- , "Dieu le Père dans les écrits péritestamentaires et les manuscrits de la mer Morte", *RevQ* 20/78 (2001), 287–310.
- REY, J.-S., *4QInstruction: Sagesse et eschatologie* (STDJ 81), Leiden 2009.
- RÖSEL, M., *Adonaj: Warum Gott der Herr genannt wird* (FAT 29), Tübingen 2000.
- SATLOW, M., "4Q502: A New Year's Ritual?", *DSD* 5 (1998), 57–68.
- SCHELBERT, G., *ABBA Vater: Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Haggada-Werken* (NTOA/SUNT 81), Göttingen 2011.
- SCHLOSSER, J., *Le Dieu de Jésus: Étude exégétique* (LeDiv 129), Paris 1987.
- SCHULLER, E., "The Psalm of 4Q372 1 within the Context of Second Temple Prayer", *CBQ* 54 (1992), 67–79.
- SCHULLER, E. et M. BERNSTEIN, "372. 4QNarrative and Poetic Composition^b", in: D.M. GROPP et al., *Qumran Cave 4: Miscellanea vol. 2* (DJD 28), Oxford 2001, 165–197.
- SHEMESH, A., "The Origins of the Laws of Separatism: Qumran Literature and Rabbinic Halacha", *RevQ* 18/70 (1997), 223–241.
- , "4Q265 and the Authoritative Status of Jubilees at Qumran", in: G. BOCCACCINI et G. IBBA (eds.), *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*, Grand Rapids 2009, 247–260.
- STEGEMANN, H., "Religionsgeschichtliche Erwägungen zu den Gottesbezeichnungen in den Qumrantexten", in: M. DELCOR (ed.), *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu* (BETHL 46), Paris et al. 1978, 195–217.
- , *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus: Ein Sachbuch*, Freiburg 1994.
- STEGEMANN, H. et E. SCHULLER, *Qumran Cave 1 vol. 3, 1QHodayot^a, with Incorporation of 4QHodayot^{a-f} and 1QHodayot^b* [trans. of texts by C. Newsom] (DJD 40), Oxford 2009.
- STEUDEL, A., *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMdrEschat^{a, b})* [...] (STDJ 13), Leiden 1994.
- , "The Eternal Reign of the People of God: Collective Expectations in Qumran Texts (4Q246 and 1QM)", *RevQ* 17/65–68 (1996), 507–525.

- STÖKL BEN EZRA, D., "Messianic Figures in the Qumran Aramaic Texts", in: K. BERTHELOT et ID. (eds.), *Aramaica Qumranica: Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran at Aix-en-Provence 30 June–2 July 2008* (STDJ 94), Leiden 2010, 514–544.
- STROTMANN, A., "Mein Vater bist du!" (Sir 51,10): Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (FThSt 39), Frankfurt am Main 1991.
- STRUGNELL, J. et al., *Qumran Cave 4 vol. 14, Sapiential Texts Part 2* (DJD 34), Oxford 1999.
- TÖNGES, E., "Unser Vater im Himmel": Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur (BWANT 147), Stuttgart 2003.
- VANDERKAM, J.C., *The Book of Jubilees* (CSCO 510–511, Scriptorum Aethiopicorum 87–88), 2 vols., Leuven 1989.
- , "Recent Scholarship on the Book of Jubilees", *CBR* 6 (2008), 405–431.
- VÁZQUEZ ALLEGUE, J., "¡Abba Padre! (4Q372 1, 16): Dios como Padre en Qumrán", in: N. SILANES (ed.), *Dios Padre envió al mundo a su hijo* (Semana de Estudios Trinitarios 35), Salamanca 2000, 53–72.
- VERMES, G., *The Religion of Jesus the Jew*, London 1993.
- WOLD, B.G., *Women, Men and Angels: The Qumran Wisdom Document Musar leMevin and Its Allusions to Genesis Creation Traditions* (WUNT 2/201), Tübingen 2005.
- XERAVITS, G.G., *King, Priest, Prophet. Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library* (STDJ 47), Leiden et al. 2003.
- ZELLER, D., "God as Father in the Proclamation and Prayer of Jesus", in: FINKEL, A. et L. FRIZZELL (eds.), *Standing before God: Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition, with Essays* [FS J. M. Oesterreicher], New York 1981, 117–128.
- ZIMMERMANN, C., *Die Namen des Vaters: Studien zu ausgewählten Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Hintergrund* (AJEC 69), Leiden 2007.
- ZIMMERMANN, J., *Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT 2/104), Tübingen 1998.

GOD AS FATHER IN THE PENTATEUCHAL TARGUMIM

Robert Hayward

The work of the celebrated German New Testament scholar Joachim Jeremias almost inevitably, and invariably, shapes modern scholarly discussion of the term “Father” as it is applied to God in biblical and non-biblical Jewish texts.¹ This is the case whether scholarly investigations concern “father” used as a mode of address to God in the mouths of human beings or angels (*e.g.*, “my Father”, “your Father”; “our Father”, and so forth), or as a divine title which the deity may use in self-designation. Jeremias was principally concerned to describe and define the particular sense or senses in which Jesus had spoken of God as “Father”; and to this end, he carefully explored such post-biblical and Rabbinic texts as seemed to him appropriate for the purpose. In his judgment, the Aramaic Targumim provided only limited information which might be at all relevant to his researches. Whether or not one concurs with this judgment, however, the evidence of the Aramaic Targumim turns out to be important and informative in its own right; and the evidence of the Targumim of the Pentateuch especially presents unusual features which have, perhaps, been somewhat neglected by researchers in the past. This paper will attempt to demonstrate as much, not least by drawing attention to the peculiar settings in which the divine title “Father” makes its appearances in the Targumim of individual verses in the books of Moses, and by comparing what we find in the Targumim with exegesis of those same verses in Rabbinic and non-Rabbinic texts.

Our main objective will be to probe and analyse the information on God as Father which the Targumim of the Pentateuch provide, and to compare and contrast it with information from other Jewish sources. The dating of the Targumim, which can sometimes dominate discussion and consequently hinder a proper appreciation of what the texts have to offer, will not be to the fore of our explorations, although it may be possible to draw some tentative conclusions in respect of dates for individual Targumic

¹ See JEREMIAS (1966). An English translation is available in JEREMIAS (1967).

verses.² And we concentrate on the Pentateuchal Targumim because of their obvious centrality in relation to the Aramaic versions of the other biblical books, the Torah of Moses standing supreme at the head of both the Hebrew Bible and its derivative versions. Finally by way of preamble, we may record that a wealth of critical information about the various Pentateuchal Targumim of Onqelos, Neofiti 1 and its marginal and inter-linear glosses, Pseudo-Jonathan, the Fragment Targumim, the Targumic manuscripts from the Cairo Geniza, and other Aramaic texts relevant to exegesis of the Pentateuch has now been made available in a new book by Paul Flesher and Bruce Chilton. Their new Introduction to the Aramaic Bible versions represents a significant step forward in the scientific study of the Targumim; and readers of this essay who are particularly anxious about the dating of Targumic texts will find it immensely helpful.³

1. GOD AS FATHER IN THE PENTATEUCH OF THE HEBREW BIBLE

God is never directly addressed as “Father” in the books of Moses, and only once is he described directly by means of the appellation “Father”: at Deut. 32:6, Moses in a lengthy poetic composition poses to a recalcitrant Israel a rhetorical question about the God who brought them out of Egypt.

Is He not your Father, the One who acquired you? He it is that made you and established you.⁴

² It is largely on the grounds of date that TÖNGES (2003, 23f.), effectively excludes from her insightful and informative discussion references to God as Father in the texts of the Palestinian Targum. She observes (24 note 106): “Dagegen gebrauchen die palästinischen Targumim in ihren aggadischen Teilen die Gottesprädikation Vater, sind aber aufgrund ihrer spätaramäischen Sprache ins 3.–7. Jh. n.Chr. . . . zu datieren und werden daher in dieser Untersuchung nicht eigens berücksichtigt”. While the final form of the Aramaic texts to which she refers may indeed date from these times, there is nothing to prevent the information which they contain dating from earlier periods. The tendency of the Palestinian Targumim in particular to modernize and to “update” the information they provide extends also to the language they employ.

³ See FLESHER and CHILTON (2011); for the Targums of the Pentateuch, see especially 71–166. For older, but still valuable studies of all the Targumim, see LE DÉAUT (1988); TARADACH (1991, 64–89); ALEXANDER (1992). The Targumim of the books of Moses in particular are well served by the detailed discussion of GLESSMER (1995).

⁴ The Hebrew of MT reads: הָלוֹא הוּא אֲבִיךָ קִנָּךְ הוּא עֲשֶׂךְ וַיִּכְנֶנְךָ. The word translated here as “the One who acquired you”, קִנָּךְ, may also be rendered as “the One who possessed you”; “the One who purchased you”; or “the One who created you”. This last possibility is preferred by many modern commentators who compare the Hebrew stem קָנָה in this verse with Ugaritic *q-n-h*, “create”: see, for example, TIGAY (1996, 402 note 37), with further reference to POPE (1955, 49–54); and HABEL (1972). Ancient Jewish interpreters,

A little later in this same poem, we encounter a verse which is closely related thematically to what we have just read. Deut. 32:18 describes God as the One who begat Israel (יִלְדָּה) and as the One who gave birth to her (מִחֻלְלָהּ). Between these two thematically related verses, the poem provides a list of items which Israel's Father had granted to his people for food and sustenance, which includes produce of the fields, honey, oil, butter, milk, meats of various kinds, wheat, and grapes (Deut. 32:13f.). We shall see presently that there are occasions when the Pentateuchal Targumim introduce the divine title "Father" into their comments on a Scriptural verse and prominently associate it with divine provision of food: we shall also see that, on one occasion at least, they did so primarily because Deut. 32:6–18 provided them with a sound Scriptural basis for doing so. Nevertheless, the Targumim of Deut. 32:6 itself do not pursue this train of thought. Targum Onqelos (hereafter TO)⁵ offers at Deut. 32:6 a very close translation of the Hebrew base text, preserving the rhetorical question, and adding no further information. Indeed, TO at no point elsewhere in its version introduces the term "Father" to speak of God.⁶ A similar reticence is detectable also in Targum Neofiti and Targum Pseudo-Jonathan of Deut. 32:6 (hereafter TN and PJ respectively).⁷ Indeed, TN and PJ apply the title "father" to God only very sparingly, confining their use of it outside Deut. 32:6 to just three verses of the Pentateuch, which will need to be discussed in due course.⁸

In striking contrast to TO, PJ and TN, the Fragment Targums provide extra information which will prove central to the concerns of this paper.

with whom this paper is concerned, often understood the word to mean that God had acquired or purchased Israel as his property: see, for example, *Sifre Deut.* 309 on this verse, and compare the translation of the Old Greek (LXX), reading οὐκ αὐτὸς οὐτός σου πατήρ ἐκτίσας σε. For discussion of the LXX translation, see DOGNIEZ and HARL (1992, 324). Later in the poem, at Deut. 32:18, Moses accuses Israel of forgetting the Rock "who begat you", יִלְדָּה; but this verse does not refer to God as Israel's father.

⁵ For the status and exegetical characteristics of TO, see LE DÉAUT (1988, 78–88); GROSSFELD (1988, 1–40); TARADACH (1991, 64–68); ALEXANDER (1992, 321f.); and FLESHER and CHILTON (2011). TO is cited from SPERBER (1959); translations are mine.

⁶ In the thematically related verse Deut. 32:18, TO translated the Hebrew words cited above so as to speak of God as Israel's "Creator" and "Maker". At Numb. 11:2, TO apparently had in mind the Hebrew base text of Deut. 32:6 when it made Moses in desperation ask God whether he, Moses, was the father and begetter of the multitudes of Israel? Moses in this passage of Scripture goes on to ask how he might provide food and provisions for so many people? On TO of Numb. 11:2, see further SCHELBERT (2011, 100).

⁷ TN follows the Hebrew exactly, asking "Is he not your (singular) father?", whereas PJ renders "Is he not your (plural) father?" TN is cited from DíEZ MACHO (1968–1978), and PJ from CLARKE (1984). Translations are mine.

⁸ See TN of Exod. 1:19; Numb. 20:21; and Deut. 33:24; and PJ of Exod. 1:19; Lev. 22:28 (*editio princeps*); and Deut. 28:32.

The Fragment Targum preserved in the Paris Manuscript (hereafter FTP) translates only the words of Moses' question to Israel: "Is He not your Father, the One who acquired you?"⁹ Following its citation of the opening word of the Hebrew text as a lemma, the Targum states: "He is your (plural) Father who is in heaven who acquired you". FTP has thus slightly but decisively restructured the Hebrew base text, removing the rhetorical question and replacing it with a statement. The very nature of FTP, however, leaves this statement isolated, without context. The Fragment Targum preserved in the Vatican Manuscript (hereafter FTV), however, is more extensive in scope, and moreover preserves the rhetorical question:

Is it before the Lord that you requite this, O stupid and unwise people?
Is He not your Father who is in heaven, who acquired you? He created you.¹⁰

This Targum explicitly sets Israel's "Father in heaven" in a context of creation. While the Pentateuchal Targumim on no other occasion so directly and explicitly link God's fatherhood to his creative activity, we shall encounter instances where their use of the divine title "Father" carries with it implications of God's role as Creator. It is worth noting carefully how the Fragment Targumim have dealt with Deut. 32:6, the only Pentateuchal verse where the Hebrew base text directly speaks of God as Father, since these Targumim are the most prolific (relatively speaking) in their application of this designation to the Almighty. To those places in the Targumim where such application is found we must now address ourselves.

2. TARGUMIC USE OF THE TITLE "FATHER" IN PENTATEUCHAL VERSES: FOOD

We must now provide a brief, but complete list of those verses in the Pentateuchal Targumim which call God "Father", and indicate the

⁹ This Targum is preserved in MS Paris-Bibliothèque nationale Hébr. 110; it is cited from the critical edition of KLEIN (1981). Translations are mine.

¹⁰ This Targum is preserved in MS Vatican Ebr. 440, and is cited from the critical edition of KLEIN (1981). The manuscript has no translation of the final Hebrew word of this verse, וַיִּכְנֶנְךָ "and He established you". KLEIN (1981, 1:226), indicates the translations of the Fragment Targum preserved in MS Nürnberg Stadtbibliothek Solger 2.2^o, TN, and PJ at this point, which interpret the Hebrew to mean וַיִּשְׁכַּלְל יְתִכּוֹן "and He completed you". For the Targumic association of God's "completing" his handiwork with creation specifically, see TN of Gen. 1:1; TO of Gen. 2:1; PJ of Gen. 22:13, and the use of this same Aramaic verb to describe God's "completion" of Israel in TN of Deut. 32:6, 18.

distribution of those verses among the several Aramaic translations. As we have already noted, TO makes no use of the title “Father”, except at Deut. 32:6, where the term appears in the Hebrew base text and is retained by the Targum more or less out of necessity. Pentateuchal Targum fragments from the Cairo Genizah have preserved no examples of the use of “father” as a title for God.¹¹ In the book of Genesis, only one verse, 21:33, is germane to this enquiry, and it is represented in the three Targumim FTP, FTV, and a marginal gloss recorded in the manuscript of TN.¹² Exodus, by way of contrast, yields five verses where Targum speaks of God as father. The first of these, Exod. 1:19, is unique in that it engenders no fewer than four Aramaic versions (TN, PJ, FTP, and FTV) which include “father” in their exegesis. On the other hand, only one Targum (FTP) of Exod. 1:21 mentions God as father, a state of affairs reproduced at Exod. 15:2 (FTV only); Exod. 15:12 (FTP only); and Exod. 17:11 (FTP only). The case of Lev. 22:28 is well known, though problematic: the *editio princeps* of PJ to this verse refers to God as father, whereas the sole surviving manuscript of this Targum does not.¹³ Targums also designate God as father at Numb. 20:21 (TN and FTV); 21:9 (FTP and FTV); 23:23 (FTP and FTV); Deut. 28:32 (PJ) and 33:24 (TN). In sum, with Deut. 32:6, where “father” occurs in the Scriptural base text and is transferred directly to the Targumic translations, a mere thirteen Pentateuchal verses provide Targum in which God is described as “father”.

Some of these Targumic verses have certain themes and verbal formulae in common; and these common traits permit a rough and ready classification of the information which the verses present. Closest to the biblical *milieu* of Deut. 32:6 and associated verses are the Targumim of Gen. 21:33 (FTP, FTV, and the marginal glosses of MS Targum Neofiti 1) and Exod. 15:2 (FTV), all of which speak of God as Father in his capacity as provider of food for the world in general and for Israel in particular. In the case of Exod. 15:2, indeed, the Targum clearly indicates that the themes of

¹¹ The critical edition of these fragments has been provided by KLEIN (1986). For detailed discussion and analysis of these and other important Targum texts from the Genizah, see especially GLESSMER (1995, 95–110.115–119.128–160.158–174); LE DÉAUT (1988, 109–113); TARADACH (1991, 88f.); ALEXANDER (1992, 324); and FLESHER and CHILTON (2011, 75–77).

¹² This is extensive, offering additional information, some of which is found also in PJ, FTP and FTV, and some of which is peculiar to the gloss. On the relationship of the glosses in the manuscript of TN to other Targumim, see LUND and FOSTER (1977).

¹³ The *editio princeps* of PJ was made from a manuscript once owned by the Foa family, but now lost: the only extant MS of this Targum is British Library Manuscript Add. 27031. The problem is described and discussed fully by McNAMARA (1966, 134f.).

Deut. 32:6–18 account for a central element in its exegesis. In the first of these two verses, Gen. 21:33, the Targumim which mention God as Father do so in the course of a significant Targumic expansion, whose principal features are also attested in classical Rabbinic texts.

The Hebrew base-text of Gen. 21:33 reports that Abraham planted אשל in Be'er Sheba, and invoked God as the Lord, and as God everlasting.¹⁴ The ancient interpreters were faced with several difficulties here, of which two in particular must attract our attention. First, אשל is a rare word of uncertain meaning: what might it signify? Second, how might the Patriarch's action in planting this obscure item be related to his addressing the Almighty by not one, but two divine titles? In dealing with these questions, three Targumim, FTP, FTV, and a marginal gloss of TN add "Father" to their translations of the verse. Here is the most expansive of them, FTV:

And he planted a luxurious garden (פרדס) in Be'er Sheba, and established in it food and drink for the travellers. And they were eating and drinking, making request to give him the price of what they had eaten and drunk. But he was unwilling to accept it from them; and our father Abraham would say to them: "(It was) from Him who said, and the world existed through His *Memra*. Pray before your Father who is in heaven, because from what belongs to Him (דמן דידיה) you have eaten and drunk". And they were not moving from their place until the time that he had converted them and taught them the way of the world. And Abraham gave thanks and prayed there in the Name of the *Memra* of the Lord, the God of the Universe.¹⁵

¹⁴ None of the biblical manuscripts from the Qumran caves has preserved this verse; but the Hebrew of the Samaritan Pentateuch specifies Abraham as subject of the verb "planted" (in MT the subject is clearly Abraham, but is unspecified), and some of its manuscripts represent MT's אֱלֹהֵי עוֹלָם, rendered above as "everlasting God" (so also LXX and Vulgate), with the form אֱלֹהֵי עוֹלָם, "the God of the world, universe".

¹⁵ The principal differences between FTP and the gloss of TN on the one hand, and FTV on the other, are as follows. (a) The gloss of TN lacks the first clause of FTV: this, however, is present in the text of TN, and the scribe appends the Targum represented in our gloss to it. (b) FTP states that Abraham *brought* (rather than established) *nourishment* in the garden for the *uncircumcised*. (c) FTP and the gloss of TN omit "But he was unwilling to accept it from them". (d) The gloss of TN introduces Abraham's words with the formula "Our father Abraham answered and said to them". (e) The words "(It was) from Him . . . His *Memra*" are lacking in the gloss in TN and in FTP. TN itself, however, includes a similar sentence. (f) The gloss in TN, noting that the travellers did not move from their place, concludes at once with the words "for he was converting them in the Name of the *Memra* of the Lord, the God of the Universe" (g) In the final sentence according to FTP, "Abraham worshipped and prayed".

I have devoted a separate essay to questions raised by this Targumic expansion,¹⁶ which for our present purposes requires our consideration of the following points of detail. First, the title “Father” is applied to God in a context of prayer, specifically a prayer of thanksgiving for benefits granted out of his own, personal property. The language used by Abraham is somewhat formulaic, and recalls the familiar words of grace after meals; indeed, Abraham is credited with having instituted the custom of *Birkat Ha-Mazon*.¹⁷ Abraham commands his guests: “Pray before *your* father who is in heaven”; possibly he envisages those guests as consequently addressing God as “Our Father”. What is also remarkable is the description of Abraham as “our father”: he is Israel’s earthly father, who teaches other about the heavenly father. The Targumim hint at a correspondence between earthly and heavenly realms, the earthly father being the one with sufficient knowledge and authority to lead those who are instructed by him to appreciate heavenly (religious) realities. The Targumim may, indeed, suggest that God is here portrayed as in some respects similar to the figure of a Roman *paterfamilias*, providing necessary sustenance for his children along with religious leadership.¹⁸ The fact that the Targumim make Abraham plant a *pardes*, a luxurious royal pleasure garden, may also hint at a “mystical” dimension to his activities, although this notion is gently introduced, not developed, and perhaps intended only for those whose knowledge extended to that area of religious life.¹⁹ Second, the individual elements of information which make up the Targumic expansion are attested also in classical Rabbinic texts such as *b.Sotah* 10a; *Gen. Rab.* 54:8; *Avot de R. Nathan A* 7; *Tanhuma* נח 14; לך 12. These classical texts, however, at no point introduce the title “Father” to speak of God; and to the best of my knowledge other Rabbinic texts which treat of *Gen.* 21:33 are likewise innocent of any such usage.²⁰ It would seem,

¹⁶ See HAYWARD (forthcoming, 2012).

¹⁷ This seems certainly to be the burden of *b.Sotah* 10a, which we shall have occasion to discuss further: see IDELSOHN (1932, 122f.). The formulae used for the Benedictions are said by *jer. Ber.* 7:2 to be as old as the time of Simeon b. Shetach; the wording of the Targumim here seems to represent an Aramaic version of the form of words for grace implied at *m.Ber.* 7:3.

¹⁸ I discuss this possibility in the essay mentioned at note 16. See further the perceptive comments of LAPIN (2006).

¹⁹ The *pardes* was, of course a vehicle for mystical contemplation, as is well known from the famous passage *b.Hag* 14b; see GRUENWALD (1980, 35.49–51); ELIOR (2004, 245–250); SCHÄFER (2011, 230–239).

²⁰ A comprehensive survey of such texts is to be found in KASHER (1949, 862–864 [in Hebrew]).

therefore, that in the exegesis of this Scriptural verse, language of fatherhood applied to God is more or less restricted to the interpretations of the Aramaic Targum.

The theme of divine provision of food is also central to FTV of Exod. 15:2b. This verse makes up part of the opening section of Israel's victory song at the Red Sea after the going forth from Egypt. The Hebrew base-text relates how Moses and the Israelites declare of the Almighty:

This is my God, and I will praise Him:
The God of my father, and I will exalt Him.

Alone of the Targumim, FTV interprets these words with reference to the Father in heaven, as follows:

From their mothers' breasts the sucklings were pointing with their fingers to their fathers and saying to them: 'This is our Father, who was suckling us with honey from the rock and anointing us with oil from the flinty rock.' The sons of Israel were answering and saying one to another: 'This is our God, and we shall praise Him: the God of our fathers, and we shall exalt Him'.

In this expansion, Israelite babies speak, naming God as their Father, in what is not so much a prayer as a confessional quasi-liturgical formula made up in large part of an unmarked quotation of the substance of Deut. 32:13 in Aramaic. The antiphonal response of the Israelites who are depicted as "answering and saying one to another" is also strongly redolent of liturgical recitation. Once more, other Rabbinic sources which provide exegesis of this verse do not introduce the divine title "Father", which appears to be a concern specific to this Targum. Some years ago, Pierre Grelot demonstrated that the fundamental framework of this Targumic expansion was already attested by the author of Wis. Sol. 10:21, although it is remarkable that the Wisdom writer does not, in this context, speak of God as father.²¹ The main elements of this Targumic exegesis, therefore, seem to be of pre-Christian vintage; and if we ask whether the Targum's use of the divine title "Father" could be equally ancient, we must reply that it *may*, indeed be so. The reason for saying this is to be found in the Hebrew base-text of Exod. 15:2b. The Masoretes understood the phrase אֱלֹהֵי אָבִי as made up of a noun in construct state followed by a noun with first person singular pronominal suffix, yielding the sense "the God of my father", and put this phrase quite properly into the mouths of all Israel. The Targumist, however, most probably vocalized the Hebrew

²¹ See GRELOT (1961); VILCHEZ (1990, 308f.).

phrase otherwise, by reading אֱלֹהֵי not as a noun in construct state, but rather as a noun with first person pronominal suffix, to yield the sense “my God”, placed in apposition to the following אָבִי, “my father”. Such a reading of the Hebrew would fit well with the Targumist’s reconstruction of the Hebrew base-text of the part verse, and could have originated at any time in antiquity.²²

The divine Father described in FTV Exod. 15:2 is once again a provider of sustenance. This Targum, however, clearly speaks of His Presence, which young children experience and indicate; and this experience provokes a response which has strong liturgical connotations. The Hebrew base text speaks of Israel’s praise and exaltation of the Almighty: the Targum specifies that he is the Father. As in the case of Gen. 21:33, we may note how the earthly and the heavenly are conjoined: the babes point to the heavenly father, and their earthly fathers respond with antiphonal praise and exaltation. The divine Father described in FTV of Exod. 15:2 is once more portrayed as a provider of sustenance. This Targum, however, clearly speaks also of His Presence, which young children experience and indicate; and this experience provokes a response which has strong liturgical connotations. The Hebrew base text speaks of Israel’s praise and exaltation of the Almighty: the Targum specifies that he is the Father. As in the case of Gen. 21:33, we may note how the earthly and the heavenly are conjoined: the babes point to the heavenly father, and their earthly fathers respond with antiphonal praise and exaltation. It will be recalled that, during the crossing of the Red Sea, the children had a greater and more glorious vision of the Divine Presence than any granted to the prophets: this point is made with some emphasis by R. Eliezer in his comment on Exod. 15:2 reported in the *Mekhilta de R. Ishmael*.²³

These two verses in their several Targumic versions have used the divine title “Father” in relation to God’s provision of food, following the track suggested by Scripture itself in Deut. 32:6–18. To this, they bring the sense that prayer and the confession of God’s beneficence might also be associated with this title; and such a sense is reinforced by other Targumic interpretations to which we must now address ourselves.

²² There is, of course, no way of determining when such a reading might have suggested itself; but it is possibly a very old way of reading the Hebrew, and it may, indeed, have been the “trigger” for the whole Targumic expansion preserved in FTV at this point. In light of this, the observations on this verse by WINTER (1954) should be carefully recalled.

²³ *Mekhilta de R. Ishmael Shirta* 3:28–39 in the edition of LAUTERBACH (1933); see also *b.Sotah* 11b, *t.Sot.* 6:4, and notes in KUGEL (1998, 595).

3. TARGUMIC USE OF THE TITLE "FATHER" IN PENTATEUCHAL VERSES: PRAYER

That prayer in particular is a matter which the Targumists closely associated with the fatherhood of God is indicated by the fact that no fewer than four Targumim (TN, PJ, FTV, and FTP) of Exod. 1:19 introduce the title "Father" to speak of God in such a context.²⁴ In the closely related verse Exod. 1:21, FTP operates in a similar fashion. The first of these two verses relates the response of the Hebrew midwives to the Pharaoh, who has ordered the killing at birth of all Israelite boys, and has asked why the midwives have failed to execute his command:

And the midwives said to Pharaoh: Because the Hebrew women are not like the Egyptian women, but they are vigorous (חיות). Before the midwife comes to them, they shall have given birth.

The precise wording of the Hebrew text as translated here may have suggested to the Targumists that the Hebrew women *did* something before the midwives arrived, *as a result of which* they gave birth. PJ is very clear about what happened, and translated the last segment of the verse as follows:

Before the midwife comes to them, they are lifting their eyes in prayer, praying and beseeching mercy from before their Father who is in heaven; and He hears the voice of their prayer, and immediately they are answered and give birth...²⁵

The narrative context clearly indicates a time of distress for the Hebrew women, members of an enslaved people facing systematic destruction. Their prayer to their Father in heaven is an urgent petition for help, which is granted: all the Targumim of this verse imply that, no sooner have the women prayed than their request is granted. The note that "they are lifting their eyes in prayer", which PJ shares with FTP, powerfully recalls the language of Psalm 123, where the Psalmist lifts up eyes to the One who dwells in heaven, and compares that action with the eyes of servants towards their master, and maid-servants towards their mistress. So, says the Psalmist,

²⁴ For a survey of Targumic attitudes to prayer, and the terminology involved in speaking of it, see MAHER (1990).

²⁵ Unlike PJ, TN and FTV are brief: the Hebrew women "are praying before their Father in heaven, and He answers them". FTP is a little more expansive and closer to PJ: the Hebrew women "are lifting up their eyes in prayer to their heavenly Father, and He hears the voice of their prayer and He answers them".

are our eyes directed to the Lord, until He be gracious to those who are the object of contempt. The echoes of Psalm 123 in these Targumim suggest that the Father in heaven may be compared with a master or mistress to whom petitions in time of necessity can be addressed in the confident expectation that the plea for help will be granted. Indeed, PJ's version of this verse specifically notes that the midwives besought mercy from their Father; and even in FTV and TN a plea for mercy is implicit and, given the context, comprehensible.²⁶ The possible association of God as Father with the *paterfamilias* displayed in the Targums of Gen. 21:33 may be reflected in a slightly different register in the Targumim of this verse, with its echoes of Psalm 123.

FTP of Exod. 1:21 relates the consequences of the midwives' brave speech to Pharaoh as involving the heavenly Father. The Bible reports that, because they had feared God, He made for them houses, which in FTP becomes:

And it came to pass . . . that they (the midwives) acquired a good name for themselves before their Father who is in heaven, and they made houses for themselves, the house of kingship and the house of the high priesthood. Jochebed took the crown of kingship, and Miriam took the crown of the High priesthood.²⁷

Here, the heavenly Father is depicted as rewarding with an everlasting honour those who declare to a non-Jew His deeds of mercy and power: the midwives gain not only a reputation for themselves, but lay the foundations of two institutions to which God will grant eternal privileges.²⁸

The title "Father in heaven" is directly linked by the Pentateuchal Targumim to effective intercessory prayer at further two critical points in Israel's history. In FTP of Exod. 17:11 it appears in a description of Moses' action during the battle against Amalek; while in FTP and FTV of Numb. 21:9 the Israelites who have been bitten by fiery serpents pray to their heavenly Father for healing. The Targumic explanation of the two Scriptural verses

²⁶ These echoes of Ps. 123 in PJ may have a deeper significance, given the interpretation of the first verse of the Psalm offered by the striking language of *Sifre Deut.* 346, in which the activities of Israel on earth directly affect (as it were) the status of the Almighty in heaven.

²⁷ For similar interpretations of Exod. 1:21, but without use of the title "father", see also McNAMARA and HAYWARD (1994, 14).

²⁸ For the eternal duration of the kingship of the House of David, see 2 Sam. 7:12f.; Ps. 132: 11f.; Ps. 89: 3f.; for the everlasting status of Aaron's priesthood, see Exod. 40: 13–15; 27:21; Ben Sira 45:15; for the everlasting covenant with Phineas, see Numb. 25:12f.; Ben Sira 45:24; and for the eternal appointment of the Levites, see Numb. 8:14f.

is closely related to discussion of these critical incidents recorded in *m.RH* 3:8, although the mishnaic treatment of the Scriptural information differs somewhat from that of the Targumim. In the case of Exod. 17:11, the reader of the Hebrew text is informed that, in the battle against Amalek, Israel prevailed when Moses held up his hand. FTP explains:

And it came to pass, when Moses was lifting up his hands in prayer to his Father who is in heaven, that those of the house of Israel were made strong and were victorious in the battle orders...

In the matter of those afflicted with bites from the fiery serpents, Numb. 21:9 reports that, following divine instruction, Moses made a bronze serpent and set it on a standard; and anyone who had been bitten by a serpent would gaze at this bronze serpent and recover. FTP gives an Aramaic version of the latter part of the verse only:

And it came to pass, when a serpent bit him, that he lifted his eyes in prayer to his Father in heaven.

FTV is very similar, although it provides a rendering of the complete Hebrew verse.²⁹

The obvious "trigger" in the Hebrew text for the Targumic introduction of prayer is the language of "lifting up"; the lifting of Moses' hands in the case of Amalek, and the implied lifting of the sufferer's eyes in the matter of the bronze serpent, which is put on a standard or pole. "Father who is in heaven" in both these Targumic expositions is the title of the God invoked through prayer in time of crisis, a God who rescues from danger, and answers his suppliants immediately. The case of the Israelite midwives discussed earlier comes to mind.

Of the concerns displayed in the mishnaic discussion of these verses, two are particularly important. First, the Mishnah explicitly seeks to distance both these Scriptural verses from anything which might be regarded as "magical": this is quite possibly an implicit concern of the Targumim also, and, in the case of the bronze serpent, it was something which could exercise exegetes of second Temple times, as the author of Wisdom 16:5–10 demonstrates.³⁰ Second, the Mishnah uses both these verses to emphasise

²⁹ "And Moses made a serpent of bronze, and set it on a place lifted up; and it came to pass that everyone who was bitten by the serpent would lift up his face towards his Father who is in heaven, and he would look upon the serpent of bronze, and would recover".

³⁰ The representation of this episode by the Wisdom writer is of some interest, in that the healing of those bitten by the serpents is attributed first (Wis. 16:10) to God's mercy, and then (Wis. 16:12) to His word: see LARCHER (1985, 905–910). Of the Pentateuchal

the crucial importance of *intention* in prayer, the disposition of the heart. Thus we learn:

‘And it happened, when Moses lifted high his hand, that Israel prevailed, etc.’
 Now was it the case that Moses’ hands were making war (successfully) or
 losing
 (lit.: breaking) war? (No); but Scripture informs you that every time that
 Israel were
 looking on high, and directing their heart to their Father who is in
 heaven, they were prevailing; but if not, they were falling. In like manner
 you
 should interpret: ‘Make for yourself a fiery serpent and set it on a standard;
 and it
 shall happen that everyone who is bitten shall see it and live’. Now was it
 the case
 that a serpent killed or a serpent made someone to live? (No); but at the
 time when
 Israel were looking on high and subjecting their heart to their Father who
 is in heaven, they were healed; but if not, they wasted away.³¹

Neither of these two major mishnaic concerns is necessarily foreign to the Targumim we have examined, and some close affinity between the mishnaic interpretations of the Scriptural verses and their Targumic counterparts seems evident. The Mishnah, however, presents us with (at most) seven occurrences of the title “Father in heaven”, two of which we have before us; and of these seven, only these two, and possibly a third, associate that title with prayer. Thus some editions of *m.Ber.* 5:1 report that the *hasidim rish'onim* would not pray until they had directed their heart to their Father who is in heaven; but the strongest manuscript evidence does not support this reading, and instead refers to God as “the Omnipresent”.³² Otherwise, the Mishnah uses the title divine title Father in contexts unconnected to prayer.³³ The coinciding of Targumic and Mishnaic interpretation of these two verses allows for the possibility that the Mishnah is making use of already established exegesis: it makes no attempt to explain or justify the use of the title Father, and evidently regards its presence as entirely *comme il faut*. It is, indeed, entirely possible that the Targum of

Targumim, PJ of Exod. 1:19 and Lev. 22:28 (*editio princeps*) refers to divine mercy specifically with reference to God as Father: see above, § 1; and further below.

³¹ My translation of the Hebrew text given by BLACKMAN (1963, 397f.).

³² Hebrew המוקדם. So ALBECK (1957, 22); BLACKMAN (1964, 52).

³³ The relevant passages from the Mishnah are surveyed below.

these two verses represents an interpretation well known to, and accepted by, the framer of these *mishnayyot*.³⁴

Finally in this category we must note PJ's version of Deut. 23:32, which constitutes a warning to Israel in the case of disobedience. Should Israel fail to obey the Lord's commandments, and break the covenant, Moses informs the people that various disasters will befall them. Their children will be given to another people, and they will be unable to help them. PJ interprets this verse and reads as follows:

Your sons and your daughters will be handed over to a profane people; and
 your
 eyes shall see and be darkened because of them all day. And there shall be
 no good
 works in your hands, so that your hands may be strong in prayer before
 your Father
 who is in heaven, that He might redeem you.

The wording of the interpretation of Exod. 17:11 in FTP comes instantly to mind, where Moses lifts his hands to the Father in heaven, and Israel become strong. Already in his interpretation of Exod. 1:19, PJ has associated God as Father with prayer and the lifting up of the suppliants' eyes. The exegesis of this verse is not far removed from the latter, although a new and striking aspect appears: PJ envisages the prayer to the Father as a request for redemption. Once more, the prayer is made in a time of necessity; but good deeds are necessary for this prayer to be accepted. These are lacking, and the Targumist is anxious because they are absent: to explain the Targumic stance further, we should recall that the biblical command not to appear before the Lord "empty-handed" is understood by the Targumim to mean that Israel is not to approach the Lord bereft of any fulfilled commandment.³⁵

At this point, we have surveyed eight out of the thirteen verses in which the Pentateuchal Targumim designate God as Father.³⁶ Seven of these

³⁴ As TÖNGES has remarked (2003, 38), David Flusser some years ago suggested that these passages represent an interpolation into the Mishnah, before its final redaction, possibly from an older source: see FLUSSER (1988). Note also the important comments offered by TÖNGES (2003, 40–42) on the terminology of "subjection" most apparent in the second of these two *mishnayyot*, which portrays Israel as a slave in relation to the father as master of the house, a slave being regarded legally as equivalent to a son who is not yet *bar mitzvah*. On the interpretation of the bronze snake, see the detailed study of MANESCHG (1981).

³⁵ See PJ of Deut. 16:16; TN, FTP, FTV and TN gloss of Exod. 34:20.

³⁶ To recapitulate for the sake of convenience, these are: all extant Targumim of Deut. 32:6, where the designation also appears in the Hebrew base-text; Gen. 21:33 (FTP, FTV,

represent texts in which the Hebrew Bible has not spoken of God in this way; and all of them, to a greater or lesser degree, are directly associated with prayer or liturgical activity of some sort. We have also noted that two of these verses, Exod. 17:11 and Numb. 21:9, are quoted in the Mishnah, and there interpreted in a manner very similar to, though not identical with, the exegesis found in the corresponding Targumim. We must now attempt a classification of the remaining five verses: this will not be a neat process, but in the course of the attempt we may reveal an important aspect of the Targumic enterprise.

4. TARGUMIC USE OF THE TITLE "FATHER" IN PENTATEUCHAL VERSES: VARIOUS

We may begin with the best known of all the texts to be discussed here, PJ (*editio princeps*) of Lev. 22:28. This presents a particular textual problem, inasmuch as no manuscript survives containing the reference to the heavenly Father: we are dependent for mention of the Father solely on the *editio princeps* of this Targum. The difficulty has been precisely articulated and thoroughly discussed by Martin McNamara, to whose work the reader is referred.³⁷ The Hebrew base-text prohibits the slaughter of a cow or a ewe and its offspring on the same day, and to it PJ prefixes an admonition, which in the *editio princeps* of the Targum states:

My people, sons of Israel, as our Father is merciful in heaven, so
you shall be merciful on earth. A cow or a ewe—it and its offspring
you shall not slaughter on the same day.

Irrespective of whether the *editio princeps* has preserved the original reading of Targum PJ of this verse, its wording is strikingly reminiscent of a saying of Jesus recorded in Luke 6:36; and this may possibly, though by no means necessarily, attest to its currency in first century Judaism. One is struck at once, however, by the implied correspondence between the earthly and heavenly realms in this text, a notion we have found to be present by implication also in the Targumim of Gen. 21:33 and Exod. 15:2 discussed earlier (see above). Perhaps more significant, however, is the fact that PJ alone of the Targumim directly associates the Father in heaven with *mercy*:

marginal gloss of TN); Exod. 1:19 (TN, PJ, FTP, and FTV); 1:21 (FTP); 15:2 (FTV); 15:12 (FTP0; 17:11 (FTP); Numb. 21:9 (FTP, FTV); and Deut. 28:32 (PJ).

³⁷ See McNAMARA (1966, 133–138); SHINAN (1979, 1:27.70; 2:194.340 note 197 [in Hebrew]).

this we have already noted in the case of this Targum's report about the Hebrew midwives at Exod. 1:19. The other Targumim, the Mishna, and the Tosefta, make no such association at any point. Texts from Second Temple times, however, clearly make such an association. Below, we shall discuss Tobit 13:1–6; Greek Sirah 23:1–14; 51:10; Wis. Sol. 16:20f.; and 3 Macc. 5:7; 6:2f. as examples of the invocation of God as "Father" in prayer (see below). It will then become evident that divine mercy is a central element in some of these texts. The possibility that PJ has preserved Second Temple modes of discourse about God as Father, therefore, cannot be discounted.

It is also possible that FTP of Exod. 15:12 may be accounted for by reference to Targumic interpretation of a verse related to it and occurring earlier in the same chapter. This is FTV of Exod. 15:2, which, it will be recalled, makes Israelite babies exclaim: "This is our Father!" In Exod. 15:12, FTP informs us that the earth "was seized with fear before her Father in heaven", and was thus reluctant to accept the dead bodies of the slain Egyptians, lest her Father in heaven should ask for them for the world to come. Given the widespread tradition in Rabbinic texts that the Divine Presence was manifested at the crossing of the Red Sea, it should be considered whether the earth at that point recognized her Creator, and accordingly became awe-struck: if that were so, FTP of Exod. 15:12 should be set alongside those texts already examined (Gen. 21:33 and Exod. 15:2) which bear closest relationship to the Targumim of Deut. 32:6 with their explicit description of the Father as Creator. We should also notice the reference in FTP of Exod. 15:12 to the world to come.

The case of Numb. 20:21 is problematic. The verse, as it appears in Targum, cannot easily be classified with other instances of their use of "Father" as divine title. TN and FTV both offer an explanation of the final words of this Scriptural verse, which states that Israel turned aside from the Edomites and their land after the king of Edom had refused them passage through Edomite territory. This, say the Targumim, was

because they had been commanded by their Father who is in heaven
not to set up arrays of battle against them (sc. the Edomites).³⁸

It is not clear why the Father in heaven should be mentioned. Nothing in the Hebrew base text seems to "trigger" the use of the title; and, to the best of my knowledge, no other Rabbinic text interprets this verse

³⁸ So TN; FTV is virtually identical.

with reference to God as Father. One possible reason for its introduction here is suggested by Deut. 23:8, where God directly orders Israel not to abhor an Edomite, “for he is your brother”. In this instance, the Targumists may have considered that God was speaking to Israel in his role as Father (cf. Exod. 4:22), in which case the command of Numb. 20:21 could be seen as a specific order from the “head of the family” not to despise those near of kin.

The penultimate verse for discussion is Numb. 23:23. Towards the end of his second oracle concerning Israel, the Gentile seer Bala’am proclaims that there is no augury in Jacob and no divination in Israel, and that it shall be said *מה פעל אל*, “what has God done”? The Targumim FTP and FTV eliminate the rhetorical question; understand the word *פעל* as a noun signifying reward, and provide the following in the way of extra information spoken by Bala’am:

Happy are you, O righteous ones! What a good reward is ordained for you with your Father in heaven for the world to come.³⁹

The interpretation of Bala’am’s words as a reference to rewards for the world to come is found in other Rabbinic sources without, however, any emphasis on the heavenly Father as the one granting them. Thus *PRK* 9.2 interprets the words as signifying the future reward for an unmarried man who enables children to study Torah; while *b.Ned.* 32a records a saying of Ahabel the son of R. Zera, that one who does not practise enchantment is brought “within the barrier” which not even the ministering angels may enter, with this verse quoted as a proof text. Not for the first time, what might seem a “mystical” dimension is suggested, since the one brought “within the barrier” would come to know heavenly secrets. The Targum is quite unspecific about the nature of the reward, except that it belongs to the world to come: this is the first and only occasion on which the Pentateuchal Targums specifically mention a reward granted by the Father in heaven, and their reticence on this matter is perhaps understandable. The prophecies of Bala’am have a long and complex history of interpretation, underscoring the significance which ancient interpreters attached to them.⁴⁰ Although the exegesis of the Fragment Targums is not exactly replicated in other Rabbinic sources, it must be borne in mind as representing one line of interpretation of this important verse in the milieu

³⁹ So FTP; FTV is very similar. For the Targumic exegesis of the verse as whole, see McNAMARA and CLARKE (1995, 133f.258).

⁴⁰ See VERMES (1973); BASKIN (1983); ROUILLARD (1985); GREENE (1992).

of Aramaic speaking Jews. The fact that the interpretation is somewhat vague, “open” and not “closed”, makes it doubly intriguing.

Finally, at Deut. 33:24, TN’s interpretation of Moses’ blessing of Asher states that this son of Jacob “will be acceptable in good pleasure in regard to the tribes between his brothers and their Father who is in heaven” or, as le Déaut represents the Aramaic, Asher “will effect reconciliation in the tribes between his brothers and their Father who is in heaven”.⁴¹ This particular phraseology, which entails some relationship “between” Israel or an individual Jew and the Father in heaven, is found only here in the Pentateuchal Targumim. It is, however, characteristic of a number of passages in the Tosefta: see, for example, *tos. Pe’ah* 4:20, where we learn that charity and deeds of loving kindness make peace and are a great advocate between Israel and their Father in heaven; *tos. Sheq.* 1:6, declaring that the public sacrifices effect atonement between Israel and their Father in heaven; *tos. Shabb.* 14:14, where the *minim* introduce enmity between Israel and their Father in heaven, and a number of other places to be noted presently (see below).

The five “various” verses listed in the section represent something of a “mixed bag”. Some of them have stronger or weaker thematic affinities with verses discussed earlier. For example, divine mercy serves to link PJ of Lev. 22:28 to that same Targum’s notion of mercy expressed at Exod. 1:19; and the sense that discourse involving the heavenly Father may imply a close inter-relationship between earth and heaven is implied in PJ of Lev. 22:28 and FTP of Exod. 15:12, where the manifestation of the Divine Presence on earth seems to account for the earth’s awe of “her Father in heaven”. The reference to the world to come in FTP, FTV of Numb. 23:23 may also be associated with such themes: in several of the verses examined here, there seems to be an underlying “mystical” element which is merely hinted, but never developed. Finally, in the case of TN of Deut. 33:24, we encounter phraseology not used elsewhere in the Pentateuchal Targumim in relation to the divine Father, but which is used by the Tosefta quite freely. This observation leads naturally to the next item for discussion: the description of God as “Father” in the earlier strata of Rabbinic literature, and in texts from Second Temple times.

⁴¹ See LE DÉAUT (1980, 294): “Il opérera la réconciliation dans les tribus entre ses frères et leur Père qui est dans les cieux”.

5. COMPARISONS

The evidence of the Mishnah has already been mentioned in passing, and may be reviewed at this point. At most, it applies the title “Father” to God on seven occasions. The case of *m.Ber.* 5:1, however, is textually uncertain, though if originally it employed the phrase “Father in heaven” it would represent another text associating “Father” with prayer offered with correct intention and due devotion.⁴² The two textually certain instances of “Father” applied to God which relate directly to the Targum are found at *m.Rosh Ha-Shanah* 3:8, and have been noted earlier (see above). Of the remaining four texts, one (*m.Avot* 5:20) uses a form of words never used by the Pentateuchal Targumim: R. Jehuda b. Tema urges Israel to “do the will of their Father who is in heaven”.⁴³ In his concluding words to *m.Yoma* 8:7, R. Akiba asks Israel before whom they are made clean, and who makes them clean? His reply is direct: “Your Father in heaven”. Again, nothing comparable to this can be found in the Pentateuchal Targumim, which seem not to associate the title “Father” with the Temple Service or with concerns for purity. At *m.Kilayim* 9:8, R. Simeon b. Eleazar interprets the law of *שעטנז*, and remarks that one who fails to observe it is *גלוי*, “estranged”, and in turn “estranges his Father in heaven against him”.⁴⁴ Finally, *m.Sot.* 9:15, giving a catalogue of disasters which have befallen Israel since the destruction of the Temple, asks on whom Israel might now rely, returning the answer: “On our Father who is in heaven”. None of this information is similar thematically, or in terms of phraseology, to what we have discerned in the Pentateuchal Targumim. These observations underline the importance of *m.Rosh Ha-Shanah* 3:8, where two explicitly quoted Scriptural verses are expounded in terms heavily redolent of the Targum. This correspondence is striking, given that the Mishnah’s references to God as Father elsewhere clearly have no affinities with the Pentateuchal Targumim.

In the case of the Tosefta, eleven possible references to God as father present themselves, of which only one, *t.Ber.* 3:14, might be related to

⁴² See TÖNGES (2003, 217–224), for detailed discussion of the textual problems and critical exegesis of the passage.

⁴³ This text is discussed in detail by TÖNGES (2003, 134–139), along with two further texts, *Sifra Qedoshim* 10:6, 7 on Lev. 20:15 ff. and *Sifre Deut.* 306 which use a similar form of words: see TÖNGES (2003, 139–151). The notion of doing the Father’s will occurs also at *t.Demai* 2:7.

⁴⁴ The wording of the Mishnah is represented also in parallel texts at *Sifra Qedoshim* 4:18 (on Lev. 19:19) and *Sifre Deut.* 232; see further TÖNGES (2003, 164–170).

information preserved in the Targumim. This text states that a blind person or an imbecile is able to direct his heart to his Father in heaven and recite the Amidah.⁴⁵ This association of the divine Father with prayer, though frequent in the Targumim, is unique in the Tosefta, which otherwise prefers to speak of relations “between Israel and their Father in heaven”, a form of words not found at all in the Pentateuchal Targumim. The following passages illustrate this formulaic terminology. At *t.Pe’ah* 4:20, the formula occurs twice, in the course of a demonstration that charity and deeds of loving kindness “make peace and a great advocate between Israel and their Father in heaven”. The public sacrifices effect atonement “between Israel and their Father in heaven” according to *t.Sheq.* 1:6; whereas books of *minim* introduce hostility “between Israel and their Father in heaven” (*t.Shab.* 14:4). The stones of the altar of burnt offering bring atonement and make perfect the bond “between Israel and their Father in heaven”, according to *t.Bava Qamma* 7:6, 7 (cf. also *Mekhilta de R. Ishmael Bahodesh* 11:80–92). These last four uses of the title, it will be noted, are related directly to the Temple Service; and we read in *t.Demai* 2:7 a discussion of priests doing, or not doing, “the will of their Father who is in heaven”, that form of words being used twice. The two remaining Tosefta passages are *sui generis*: R. Eliezer, according to *t.Hullin* 2:24, when on trial in the court placed his trust in the Judge, by which he meant his Father in heaven; and at *t.Hag.* 2:1 Rabban Johanan b. Zakkai praises R. Eleazar b. Arakh’s exposition of the mystery of the Merkavah, alluding to his disciple as one who can expound “about the glory of his Father who is in heaven”.

This brief survey of the Tosefta’s data shows that only one of the Targumic passages we have examined might possibly compare with it in theme or phraseology. TN of Deut. 33:24 uses language recalling the Tosefta’s formula “between Israel and their Father in heaven”, although the Targum refers to a relationship between Asher’s brothers and their Father in heaven, and speaks of reconciliation. Most probably, this Targum’s wording and the Tosefta’s formula belong to a common stock of rabbinic expressions; but it will be noted that once only does such phraseology appear in the Targum.

Some stock-taking will now prove helpful. A comparison of the Pentateuchal Targumim with the Mishnah and the Tosefta provides us with valuable evidence, which can be summarized as follows:

⁴⁵ On this text and its topic, see KIMELMAN (2006); TÖNGES (2003, 209–217).

- (1) There is no explicit association in the Pentateuchal Targumim of the divine title "Father" with the Temple Service of the sort attested by the Mishnah (e.g., *Yoma* 8:7, and probably *Sotah* 9:15) and more strongly by the Tosefta (e.g., *Sheq.* 1:6; *Bava Qamma* 7:6, 7; *Pe'ah* 4:21; *Demai* 2:7). Neither is the title used in discussion of the status of priests, as in *Sifre Deut.* 352 and similar texts.⁴⁶
- (2) The phrase "the will of your/their Father who is in heaven" is lacking in the Pentateuchal Targumim, but occurs at *m.Avot* 5:20 and *t.Demai* 2:7, as also at *Sifra Qedoshim* 10:6, 7 and *Sifre Deut.* 306.⁴⁷
- (3) The phrase "between Israel and their Father in heaven" is lacking in the Mishnah, but is relatively common in the Tosefta (e.g., *Pe'ah* 4:20; *Sheq.* 1:6; *Shab.* 14:4; *Bava Qamma* 7:6, 7). A variant of this phrase occurs only once in the Pentateuchal Targumim, at TN of *Deut.* 33:24.
- (4) While the title "Father" is linked to prayer and to matters closely associated with it in the majority of verses in the Pentateuchal Targumim surveyed here, the Tosefta only once speaks of "Father" in relation to prayer (*t.Ber.* 3:14). The textually secure occasions on which the Mishnah uses "Father" in the context of prayer at *m.Rosh Ha-Shanah* 3:8 are striking, and compare directly with two verses of Targum noted here.
- (5) Neither the Mishnah nor the Tosefta associate the divine Father with provision of food for the world or for Israel; with God's status as Creator; or with Israel's redemption from Egypt.

That said, the texts examined so far have occasionally revealed a common interest in the relationship between earth and heaven which is not clearly defined. The Tosefta's recurring use of the phrase "between Israel and their Father in heaven" makes this explicit in some degree; but it is latent in other texts, including the Targumim of *Gen.* 21:33 with its mention of the *pardes*; *Exod.* 15:2; and in *Lev.* 22:28; *Numb.* 23:23; and *Deut.* 33:24. We may note the appearance of the title "Father" in Rabban Johanan b. Zakkai's praise for his pupil's exposition of the Merkavah at *t.Hag.* 2:1. These somewhat elusive similarities, however, are much less remarkable than the differences recorded here between Pentateuchal Targum on the one hand, and Mishnah and Tosefta on the other. These differences may, perhaps, be attributed to the origin of Targum in non-Rabbinic circles, whose *milieu* was not initially subject to Rabbinic authority: Targum's use, moreover, was not restricted to the academies, whereas the Mishnah and Tosefta are primarily halakhic texts produced in and for the

⁴⁶ See Tönges (2003, 64–71), where the passage from *Sifre* is discussed in tandem with *Sifra Behuqqotay* 8:12 and *b.Sanh.* 101b. The former treats of Moses as mediator of the Torah, the latter of the meaning of the name Jeroboam. None of these texts has any bearing on the Pentateuchal Targumim.

⁴⁷ On the last two texts, see further Tönges (2003, 139–150).

Rabbinic schools. Nevertheless, the Mishnah does not entirely lack haggadic material, and the Tosefta presents us with sometimes extensive aggadah of considerable importance. Thus the emphasis on prayer in relation to God as Father which is prominent in the Targumim and is so poorly represented in the Mishnah and Tosefta is not without its significance; and one is justified in turning to other texts which might be seen more closely to reflect Targumic interests.⁴⁸

A good number of these date from second Temple times. Among the earliest is the prayer of Tobit (Tob. 13:1–18),⁴⁹ some of whose manuscript witnesses declare it to be a written document (13:1), and whose opening words speak of God as one both afflicting and showing mercy, and include implicit quotation of Deut. 32:39, describing God as one who leads down to Sheol, brings back from there, and whose hand none can escape (Tob. 13:2). The prayer urges Israel to praise God in the presence of the nations, because “he is our Lord and he is our God, and he is our Father and he is God for all the ages” (Tob. 13:4), this final designation recalling the divine title *אל עולם* of Gen. 21:33. Having afflicted Israel, he will again have mercy on her (Tob. 13:5), and will gather her from the nations. The prayer emphasises that God is Israel’s Father “for all the ages” in a setting which makes much of His power to redeem and save the Jewish people.

Greek Sirach presents us with address to God as “Father” in the poet’s requests for protection, in which he also invokes God as the Lord, Father and Master of his life, and as Lord, Father and God of his life (23:1–4): the tone here is personal, and is taken up again at the end of the text (51:10), when the poet tells how he called on the Lord, “Father of my Lord”, having earlier (51:8) considered God’s acts of deliverance and mercy. Wis. Sol. 16:20f. recalls how God fed his people in the desert with “angels’ food”, bread from heaven which suited every taste: “for your sustenance manifested your sweetness towards your children”.⁵⁰ God appears as a father

⁴⁸ The so-called Tannaitic Midrashim likewise only occasionally associate the divine title “Father” with prayer and its associated terminology, as at *Mekhilta de R. Ishmael Pisha* 2:40–42; *Vayassa’* 1:130–133; *Sifre Numb.* 89; *Sifre Zutta* 11. See also the *baraita* quoted in *b.Yoma* 76a, and the several commentaries on these texts by Tönges (2003, 225–229, 27–30, 43–52).

⁴⁹ Tobit is commonly dated to a time in the late third to early second centuries BCE; see SCHÜRER (1986, 223f.). The text of Tobit is well known for its complexities: see especially WAGNER (2003); WEEKS (2004). We have relied here principally on the Greek texts, and have availed ourselves of the translation of DI LELLA (2007).

⁵⁰ The text refers, of course, to the manna, which according to Rabbinic tradition assumed the taste preferred by each person eating it: see *Mekhilta of R. Ishmael Wayassa’* 5:41–45; *Sifre Numb.* 89; *b.Yoma* 75a. The Wisdom writer has apparently taken up and

providing food for his children in a manner reminiscent of the Targumim of Gen. 21:33 and (especially) Exod. 15:2 examined earlier. In a somewhat dramatic manner, 3 Macc. 5:7 notes that the Jews, when in distress, call on “the Almighty Lord and Ruler of all power, their merciful God and Father”, a statement illustrated by the prayer of Eleazar (3 Macc. 6:2f.) which addresses God as “Almighty God Most High, governing all creation with mercy”, and which requests God as Father to look on the descendants of the Patriarchs, a people consecrated to Him.⁵¹ These prayers of the Jews and Eleazar find their counterpart in 4Q372 1 14–18, sometimes referred to as 4QNarrative and Poetic Composition^b, in which the Patriarch Joseph is depicted as praying for help to God as his Father, whose mercies are many and whose loving kindnesses are mighty for all who search Him out.⁵² In several of these texts, the mercy of God features prominently, along with the sense that the God being described, while an almighty ruler, is simultaneously a protector and sustainer of those who are related to Him.

6. CONCLUSIONS

The Aramaic Targumim of the Pentateuch introduce the title “Father” to describe or address God into twelve Scriptural verses where the word is not present in the Hebrew base text. The distribution of this title among the several Targumim is uneven: the Fragment Targums display most occurrences of it (8 verses in FTP; 7 in FTV), while TN and PJ use the designation only three times each. The title “Father”, therefore, belongs firmly within the Palestinian Targum tradition.⁵³ It is of some interest to record

re-worked a number of themes traditional in his day, some of which bear remarkable resemblance to the information supplied by the Targumim of verses we have examined: see especially the detailed observations of LARCHER (1985, 922–931).

⁵¹ 3 Maccabees is probably to be dated at some point between the later first century BCE and the mid-first century CE, or slightly later: see SCHÜRER (1986, 539f.); ANDERSON (1985).

⁵² This text, and other Qumran documents which refer to God as “Father”, is discussed and analysed in this volume by Lutz Döring, “God as Father in Texts from Qumran”.

⁵³ Its absence from TO is striking. Those concerned with the question of dates for the Targum will find little help in this, given the differing scholarly assessments of the origin of the Fragment Targums. These are sometimes viewed as representing carefully preserved items from an early Palestinian tradition, which as a whole was displaced when TO was adopted in the West; or as supplements to Palestinian Targum tradition not represented in complete Targums like TN; or as relics of the very earliest written Targumim which functioned as aids to memory for the Targumists in respect of verses deemed so significant that they should not be omitted from the orally delivered Targum. See further

that the severely restricted use of the title in TN and PJ, and its virtual absence from TO, is paralleled by the infrequency of its appearance in the Mishnah, the Tosefta, and the Tannaitic Misrashim.

The Targums' ultimate Scriptural justification for employing "Father" as a divine title may be discerned in Deut. 32:6, which explicitly mentions God as Israel's Father in a poem known to have been highly regarded as a liturgical piece from Second Temple times onwards. This poem directs the reader's attention to God as Creator and, most insistently, as provider of rich foods and sustenance for His people: these themes meet us in several of the Targumic passages we have examined, and they are present also in some texts from Second Temple times which speak of God as "Father", most notably the Wisdom of Solomon. They are not, however, represented in later Rabbinic texts: informative here are the Targumim of Genesis 21:33, which portray Abraham as requiring his guests to thank their Father for the food they have eaten, a theme found also in Talmud and Midrash, but without mention of the title "Father".

Of these twelve Targumic verses, no fewer than seven are concerned in some way with prayer, liturgical matters, or the terminology associated with these things. The prayer may be either prayer of thanksgiving and praise (Gen., 21:33; Exod. 15:2), or petitionary prayer in time of danger and necessity (Exod. 1:19; 17:11; Numb. 21:9; Deut. 28:32). Witnesses to the Mishnah indicate that God is there spoken of as "Father" on seven occasions: at most, three of these involve prayer. One of them (*m.Ber.* 5:1), indeed, is doubtful textually; but the other two instances, in *m.RH* 3:8, have such strong affinities with extant Targums of Exod. 17:11 and Numb. 21:9 that some kind of relationship to the Targumim, or to the traditions which inform and underlie the Targumim, is altogether likely. Indeed, the possibility that the Mishnah is drawing on an already established and well known interpretation of these verses of the kind provided by the Targum cannot be discounted: it will be noted that the Mishnah offers the interpretation without further explanation or justification. The eleven uses of "Father" as a divine title in the Tosefta, however, do not involve prayer; and the *Mekhilta of R. Ishmael* only twice mentions God as Father in contexts redolent of prayer and supplication.

By way of contrast, association of prayer with description of God as "Father" is proportionally much more prominent in texts from Second

LE DÉAUT (1988, 102–108); TARADACH (1991, 82–88); ALEXANDER (1992, 323f.); GLESSMER (1995, 119–130); FLESHER and CHILTON (2011, 77–79).

Temple times than in early Rabbinic texts. Noteworthy here is the wording of the first part of Tobit's prayer (Tobit 13:1–8), where God's fatherhood, kingship, and universal sovereignty recall the Targums of Gen. 21:33; and whose references to the Father's mercy bring to mind PJ's version of Exod. 1:19 and Lev. 22:28. The Tobit book enjoyed great popularity, and its possible affinities with folk tradition might suggest that "Father" as a title for the God of Israel was widely known and employed. Other writings, such as Greek Sirach 23:1, 4; 51:10; 4Q372.16; 4Q450 5 i.4f.; and 3 Maccabees 5:7; 6:2f. confirm the widespread use of "father" as a part of the prayer language of Second Temple Jewry. Conspicuous in many of these texts is the emphasis on God's *mercy*, a divine quality which, while implied in many of the Targumic verses which mention prayer, becomes explicit only in PJ. This Targum, considered by some students to be among the latest of the Aramaic versions, has quite possibly—and not for the first time—preserved modes of discourse about God's mercy which were common in Second Temple times.⁵⁴

The single Pentateuchal text designating God as Father is interpreted by FTV with reference to His status as Creator; and this aspect of the divine Father, along with His provision of sustenance for His creatures (Gen. 21:33; Exod. 15:2), is associated with His willingness to deliver His people from danger and to preserve them in life (Exod. 1:19; 17:11; Numb. 21:9; Deut. 28:32). Neither Mishnah nor Tosefta speaks of God's Fatherhood in these terms. God's fatherly provision for, and defence of, His people is emphasised, however, by the author of Wisdom of Solomon; and this may not be unconnected with the underlying tendency of some of the Targums examined here to depict the heavenly Father as a *paterfamilias* responsible for his extended family, or even as a sagacious Hellenistic monarch exercising his philanthropy and beneficence.⁵⁵ Pierre Grelot's observations on the relationship between Wis. 10:21 and the Targumim of Exod. 15:2 appear from our study to be much more broadly applicable, since both Targum and Wisdom envisage the activity of the Father protecting, nurturing, and nourishing his sons in acts described in terms of mercy and providence.

⁵⁴ On the dating of PJ and its frequent preservation of ancient tradition, see LE DÉAUT (1988, 89–101); TARADACH (1991, 69–72); ALEXANDER (1992, 322f.); GLESSMER (1995, 181–196); and now the detailed treatment of this Targum's date by FLESHER and CHILTON (2011, 131–150).

⁵⁵ See HAYWARD (2012).

We have also recorded an implicit Targumic interest in what might broadly be described as the harmonious relationship between the earthly realms and heaven or, by extension, the world to come: it is in this sense that we have (reluctantly) spoken of an elusive “mystical” element in some of the texts surveyed here. Those Targums which directly or indirectly make mention of this relationship recall passages like *tos.Kil.* 9:8, with its talk of the disobedient person “estranging his Father in heaven”, and more especially in those places which speak of peace between Israel and the Father in heaven (*tos.Pe’ah* 4:40; *BQ* 7:7), or actions which effect atonement between Israel and the heavenly Father (*tos.Sheq.* 1:6; *BQ* 7:6; cf. *m.Yoma* 8:7). In similar mode, we have noted how Abraham, called by the Targumists “our father”, required his guests to give thanks to “their Father”, perhaps by addressing him as “our Father”, in a way which brings heaven and earth close to one another, for both “belong to what is His”.

Finally, we may note that, in the case of all the texts explored here, “Father” is by no means a common divine title, but is one which is employed in particular contexts. And unlike Mishnah, Tosefta, and the Midrashim, the Targum by its very nature is “tied” to a Hebrew base text which it must reproduce in another language, often with additional information: the decisions of the Targumists to add this particular divine title to their translation would, therefore, need to be very carefully considered and justified. We have also, we trust, been able to indicate that the Targumists had their own, distinctive theological perceptions of the Divine Father, which differed in many ways from those apparent in other Rabbinic texts. This essay has attempted to show why the framers of the Targum interpreted these verses as they did, bearing in mind the biblical and extra-biblical factors which may have influenced their readings. Interestingly, we have been able to delineate the manner in which they reflect hermeneutical tendencies displayed in both Second Temple and early Rabbinic texts; and in so doing they offer us glimpses of the rich variety of thinking about the Divine Father available to Jews in the periods represented by those texts.

BIBLIOGRAPHY

- ALBECK, C., *Shishah Sidre Mishnah Seder Zera’im*, Jerusalem 1957.
 ALEXANDER, P.S., Art. Targum, Targumim, in: D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* vol. 6, New York 1992, 320–331.
 ANDERSON, H., “3 Maccabees”, in: J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* vol. 2, Edinburgh 1985, 510–512.

- BASKIN, J.R., *Pharaoh's Counsellors: Job, Jethro, and Balaam in Rabbinic and Patristic Tradition*, Chico 1983.
- BLACKMAN, P., *Mishnayoth vol. 2, Order Moed*, New York 1963.
- , *Mishnayoth vol. 1, Order Zeraim*, New York 1964.
- CLARKE, E.G. et al., *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance*, Hoboken 1984.
- DI LELLA, A.A., "Tobit", in: A. PIETERSMA et B.G. WRIGHT (eds.), *A New English Translation of the Septuagint*, Oxford 2007, 456–477.
- DÍEZ MACHO, A., *Ms. Neophyti 1*, 5 vols., Madrid-Barcelona 1968–1978.
- DOGNIEZ, C. et M. HARL, *La Bible d'Alexandrie 5 Le Deutéronome*, Paris 1992.
- ELIOR, R., *The Three Temples*, Oxford 2004.
- FLESHER, P.V.M. et B. CHILTON, *The Targums. A Critical Introduction*, Waco 2011.
- FLUSSER, D., "It's not a Serpent that Kills", in: ID., *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, 543–551.
- GLESSMER, U., *Einleitung in die Targume zum Pentateuch* (TSAJ 48), Tübingen 1995.
- GREENE, J.T., *Balaam and His Interpreters*, Atlanta 1992.
- GRELOT, P., "Sagesse 10,21 et le Targum de l'Exode", *Biblica* 42 (1961), 49–60.
- GROSSFELD, B., *The Targum Onqelos to Genesis* (The Aramaic Bible 6), Edinburgh 1988.
- GRUNWALD, I., *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden 1980.
- HABEL, N.C., "Yahweh: Maker of Heaven and Earth", *JBL* 91 (1972), 321–337.
- HAYWARD, C.T.R., "God as Father in the Pentateuchal Targumim: The Case of Abraham's Garden at Be'er Sheba", in: *Strasburg Colloquium Volume 2012* (forthcoming).
- IDELSOHN, A.Z., *Jewish Liturgy and Its Development*, New York 1932.
- JEREMIAS, J., "Abba", in: ID., *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 15–67.
- , *The Prayers of Jesus* (Studies in Biblical Theology Second Series 6), London 1967, 11–65.
- KASHER, M., *Torah Shelemah. Genesis vol. 3*, New York 1949.
- KIMELMAN, R., "Rabbinic Prayer in Late Antiquity", in: S.T. KATZ (ed.), *The Cambridge History of Judaism vol. 4, The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, 592f.
- KLEIN, M.L., *The Fragment-Targums of the Pentateuch according to their Extant Sources*, 2 vols., Rome 1981.
- , *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, 2 vols., Cincinnati 1986.
- KUGEL, J.L., *Traditions of the Bible*, Cambridge 1998.
- LAPIN, H., "The Construction of Households in the Mishnah", in: A.J. AVERY-PECK et J. NEUSNER (eds.), *The Mishnah in Contemporary Perspective Part 2*, Leiden 2006, 55–80.
- LARCHER, C., *Le Livre de la Sagesse ou La Sagesse de Salomon vol. 3*, Paris 1985.
- LAUTERBACH, J.Z., *Mekilta de R. Ishmael*, 3 vols., Philadelphia 1933.
- LE DÉAUT, R., *Targum du Pentateuque IV Deutéronome*, Paris 1980.
- , *Introduction à la Littérature targumique, Première Partie*, Rome 1988.
- LUND, S. et J. FOSTER, *Variant Versions of Targumic Traditions within Codex Neofiti 1* (SBL Aramaic Studies 2), Missoula 1977.
- MAHER, M., "The Meturgemanim and Prayer", *JJS* 41 (1990), 226–246.
- MANESCHG, H., *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4–9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur. Eine traditionsgeschichtliche Studie*, Frankfurt et al. 1981.
- MCMAMARA, M., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Analecta Biblica 27), Rome 1966.
- MCMAMARA, M. et R. HAYWARD, *Targum Neofiti 1: Exodus Translated, with Introduction and Apparatus* (The Aramaic Bible 2), Collegeville 1994.
- MCMAMARA, M. et E.G. CLARKE, *Targums Neofiti 1 and Pseudo-Jonathan: Numbers* (The Aramaic Bible 4), Edinburgh 1995.
- POPE, M., *El in the Ugaritic Texts*, Leiden 1955.

- ROUILLARD, H., *La Péricope de Balaam (Nombres 22–24) La Prose et les 'Oracles'*, Paris 1985.
- SCHÄFER, P., *The Origins of Jewish Mysticism*, Princeton 2011.
- SCHELBERT, J., *ABBA Vater: Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Haggada-Werken* (NTOA/SUNT 81), Göttingen 2011.
- SCHÜRER, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ vol. 3.1*, rev. and ed. G. Vermes, F. Millar and M. Goodman, Edinburgh 1986.
- SHINAN, A., *The Aggadah in the Aramaic Targums to the Pentateuch*, 2 vols., Jerusalem 1979.
- SPERBER, A., *The Bible in Aramaic I The Pentateuch according to Targum Onkelos*, Leiden 1959.
- TARADACH, M., *Le Midrash. Introduction à la Littérature midrashique (Drš dans la Bible, les Targumim, les Midrašim)* (Le Monde de la Bible 22), Geneva 1991.
- TIGAY, J.H., *The JPS Torah Commentary Deuteronomy* דברים, Philadelphia et al. 1996.
- TÖNGES, E., *"Unser Vater im Himmel": Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur* (BWANT 147), Stuttgart 2003.
- VERMES, G., "The Story of Balaam: The Scriptural Origin of Haggadah", in: *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1973, 127–177.
- VILCHEZ, J., *Sabiduria*, Estella 1990.
- WAGNER, C.J., *Polyglotte Tobit-Synopse: Griechisch, Lateinisch, Syrisch, Hebräisch, Aramäisch; mit einem Index zu den Tobit-Fragmenten vom Toten Meer*, Göttingen 2003.
- WEEKS, S., *The Book of Tobit: Ancient and Mediaeval Versions*, Berlin 2004.
- WINTER, P., "Lc 2.49 and Targum Yerushalmi", *ZAW* 45 (1954), 145–179.

„VATER GOTT UND SEINE KINDER UND FRAUEN“

Beatrice Wyss

1. GOTT ALS VATER – DER SPRACHLICHE BEFUND IN PHILONS WERK

„Unser Vater im Himmel“ — „Zeus, der Vater der Götter und Menschen“¹ — „Der Schöpfer und Vater der Welt (Platon *Tim.* 28c)“ — die Anrede bzw. Bezeichnung Gottes als Vater ist uns wohlvertraut. Philon selber verwendet „Vater“ als Bezeichnung Gottes häufig, etwa gleich häufig wie ὁ ὢν, τὸ αἴτιον oder ὁ ἡγεμῶν; die häufigste Gottesbezeichnung, neben θεός, ist κύριος. Die Gottesbezeichnung „Vater“ kommt in fast allen seinen Werken vor, im allegorischen Kommentar ebenso wie in der Darstellung der Gesetze. Eine relative Häufung der Gottesbezeichnung „Vater“ zeigt sich in *De opificio mundi*.² „Vater“ bildet gleichsam einen sprachlichen Nukleus, den Philon je nach Bedarf erweitern, ergänzen und bis zum vollständigen Satz ausbauen kann, wie die Beispiele zeigen.³ Inhaltlich gesellt sich die Gottesbezeichnung „Vater“ zu so unterschiedlichen Themen wie

¹ Eine stehende Wendung bei Homer, z. B. *Il.* 1.544, 8.49, 8.132, 15.47, 16.458, 20.56, 22.167, 24.103, s. dazu Nesselrath in diesem Band. Philon spielt darauf an (*Spec.* 2.165 ὁ ἀνωτάτω πατήρ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων καὶ τοῦ σύμπαντος κόσμου δημιουργός).

² πατήρ als Gottesbezeichnung in Philons Werk, ein Überblick: *Abr.* 118, 125, 204, 207, *Cher.* 44, *Conf.* 103, *Contempl.* 68, *Decal.* 64, *Deus* 19, 31, *Fug.* 62, 109, *Gig.* 12, *Her.* 205, *Leg.* 2.67, 3.219, *Legat.* 3, *Mos.* 2.192, 2.262, 2.288, *Mut.* 129, *Opif.* 46, 56, 84, 89, 156, *Post.* 146, *Praem.* 166, *Sacr.* 42, *Somn.* 1.73 (ὁ γεννήσας πατήρ) 1.181, 1.190, *Spec.* 1.34, 1.57, 2.59, 2.165, 3.178 (Quelle: KUHR [1944, 1–54]).

³ ὁ τοῦ κόσμου πατήρ (*Decal.* 134, *Mos.* 2.134, *Spec.* 1.96). ὁ πατήρ τῶν ὅλων (*Abr.* 121, *Conf.* 63, *Decal.* 32, *Ebr.* 81, *Fug.* 69, 197, *Her.* 110, *Migr.* 46, 195, *Opif.* 72, *Somn.* 1.37, 1.90, *Spec.* 1.22, 2.56, 3.127, *Virt.* 214). ὁ τοῦ παντός πατήρ (*Conf.* 175, *Mos.* 2.24, *Plant.* 129, 135). ὁ πάντων πατήρ (*Prob.* 43, *Opif.* 74, *Spec.* 1.14). τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ τοῦ συμπάντων πατρός (*Abr.* 75). ὁ πατήρ καὶ ποιητής oder ὁ ποιητής καὶ πατήρ (wie Platon, *Tim.* 28c — s. Ferrari in diesem Band) *Her.* 98, 200, *Legat.* 115, *Mos.* 2.256, *Opif.* 7, 10, 21, 77, *Spec.* 3.188, 3.199, 4.180. ὁ τῶν ὅλων ποιητής καὶ πατήρ (*Abr.* 9, *Conf.* 144, *Contempl.* 90, *Decal.* 105, *Fug.* 84, 177, *Her.* 236, *Legat.* 293, *Mos.* 1.158, *Praem.* 24, *Spec.* 2.6, 2.256, *Virt.* 34, 64). ὁ πατήρ καὶ ποιητής τοῦ παντός (*Decal.* 51, *Post.* 175, *Praem.* 32). ὁ πατήρ καὶ βασιλεὺς (*Opif.* 144). ὁ πατήρ καὶ σωτήρ (*Praem.* 39). ὁ δὲ θεὸς πατήρ καὶ τεχνίτης καὶ ἐπίτροπος τῶν ἐν οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ πρὸς ἀλήθειάν ἐστι (*Deus* 30). πατέρα τῶν ὅλων καὶ ἐπίσκοπον τῶν γενομένων (*Migr.* 135). τοῦ δὲ παντός οὐκ ἄρα ἀρχηγέτης ὁ κτίστης καὶ πατήρ αὐτοῦ (*Ebr.* 42, *Virt.* 179). τὸν αὐτὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ κόσμου καὶ ἀληθεῖα νομοθέτην (*Deus* 137, *Mos.* 2.48). ὁ πατήρ καὶ ποιητής τῶν συμπάντων (*Abr.* 58, *Virt.* 77). ὁ πανηγεμῶν καὶ πατήρ (*Ebr.* 74). ὁ πατήρ καὶ ἡγεμῶν (*Decal.* 90). ὁ πατήρ καὶ ἡγεμῶν τοῦ παντός (*Mos.* 2.88, *Opif.* 135). ὁ πατήρ καὶ ἡγεμῶν τῶν συμπάντων (*Spec.* 1.32). ὁ γεννητὴς τῶν ὅλων (*Mos.* 2.209, *Somn.* 2.178, *Spec.* 1.330). Quelle: KUHR (1944, 1–54).

Kosmologie (*Deus* 31, *Fug.* 109), Anthropologie (*Opif.* 84, 135) oder Psychologie (*Contempl.* 68, *Cher.* 44, vgl. *Gig.* 12, *Somn.* 1.181). Einige Male erwähnt Philon Gott als Vater oder Ehemann (s.u.).

Aus allen Stellen, in denen Philon von Gott als Vater spricht, werde ich eine Auswahl treffen, und mich auf den genealogischen Aspekt konzentrieren. Ich werde keinen vollständigen Überblick über das vermittelte Gottesbild geben können. Diese Arbeit wäre durchaus lohnend, denn über die Gottesbezeichnung „Vater“ gewährt Philon Einblicke in die verschiedensten Denkmuster, Gottesvorstellungen, literarischen Vorbilder und religiösen Traditionen.

Die Bezeichnung Gottes als Vater impliziert einen zeugenden Gott. Christlichem Denken ist die Vorstellung von Jesus Christus als Gottes Sohn vertraut; doch das NT lässt den Aspekt der Zeugung durch Gott aus und erwähnt statt dessen den Engel, der Maria die Geburt des Sohnes verkündet (Lk 1,26–31), während Philon explizit vom „zeugenden“ Gott spricht.⁴ Er scheut sich auch nicht, Gott als Ehemann zu bezeichnen oder sogar als Ehemann und Vater zugleich, und er erwähnt Gottes Tochter Sophia.⁵ Die Vorstellung, Gott sei Ehemann und Vater einer oder mehrerer Töchter, irritiert im Kontext einer Tora-Exegese, denn zumindest in christlicher Sicht scheint sicher: es gibt nur einen Gott, der ehe- und tochterlos ist, doch den Menschen seinen Sohn schickt. Auch Philon kennt im Übrigen Söhne Gottes.⁶

Die literarische Gattung von Philons Texten (Darstellung der Gesetze, allegorischer bzw. fortlaufender Kommentar zu Genesis und Exodus) bestimmen die Art mit, wie Philon über Gott schreibt: es fehlen weitgehend Gebete, Anrufungen, direkte Reden Gottes an seine Geschöpfe, wie sie im AT verbreitet sind. Da das Volk Israel in Philons Denken keine besondere Bedeutung hat, entfällt auch die Bezeichnung des Volkes Israel als Kinder Gottes.

Eine Bemerkung vorweg zur „Gottessohnschaft“: Da Philon von „Gottes Söhnen“ im allegorischen Kommentar spricht, unterscheidet sich das Konzept der Gottessohnschaft in Philons Werk diametral vom Konzept der Gottessohnschaft im Werk seiner jüdischen Zeitgenossen und Vorgänger.

⁴ Z. B. *Aet.* 1, *Spec.* 2.198 ὁ γεννητής, *Cher.* 119, *Her.* 36, *Opif.* 144 ὁ γεννῶν, *Somn.* 1.73 ὁ γεννήσας πατήρ; einen Überblick über Philons Gottesbezeichnungen gibt die erwähnte Arbeit von KUHR (1944). Diese Arbeit bot einen ersten Einstieg ins Thema und hat mich auf die Problematik von „Gottes Familie“ aufmerksam gemacht.

⁵ πατήρ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας (*Leg.* 1.64), ὁ εὐσεβείας καὶ δσιότητος πατήρ (*Migr.* 194), ἀνὴρ τῆς φιλαρέτου διανοίας (*Mut.* 132), ἀνὴρ καὶ πατήρ (*Det.* 147).

⁶ Gottes Söhne bzw. Sohn Gottes in *Conf.* 145f., *Spec.* 1.318, DELLING (1979).

Der allegorische Kommentar projiziert, vereinfacht gesagt, das Seelenleben eines Menschen in die Tora. Die Geschichten, Personen und Ereignisse, die der Pentateuch erzählt, symbolisieren in Philons allegorischem Kommentar die Seele, Seelenfunktionen wie Verstand, Wahrnehmung, Emotionen, und die Entwicklung verschiedener Seelentypen Richtung Vollkommenheit bzw. Abweichung Richtung Verderben.⁷ Vor diesem exegetischen Hintergrund ist Philons Sprechen von Söhnen bzw. Töchtern Gottes zu verstehen: es handelt sich selbstverständlich nicht um reale oder erwartete Kinder, sondern um Seelenarten bzw. Seelenfunktionen.

2. DER ZEUGENDE VATER (SOMN. 1.73)

Philons Vorstellungen von den Verwandtschaftsbeziehungen in Bezug auf Gott sind alles andere als konsistent, denn Gott „zeugt“ sowohl männliche als auch weibliche Nachkommen, sowie Neutra;⁸ Gott „zeugt“ Schönes (τὰ καλὰ *Leg.* 3.180, *Mut.* 138), Gutes (τὸ γενητὸν ἀγαθὸν *Mut.* 142), Alles (τὸ πᾶν *Det.* 54, 147, vgl. *Cher.* 49, *Leg.* 2.49).

3. VATER GOTT UND SEINE SÖHNE

Gott gilt in den allegorischen Kommentaren als Vater Isaaks, Isaak symbolisiert die von selbst lernende Seele, oder das Lachen und das Glückliche. (Den Namen Isaak bringt bereits die Bibel mit Lachen in Verbindung, s. Gen 21,6.) Drei Varianten der Abstammung Isaaks kennt Philon, sie betreffen die Allegorese von Isaaks Mutter Sara:

- Gott zeugt mit einer tugendhaften Seele (ἀρετώση ψυχῇ) eine männliche Frucht (γέννημα ἄρρεν, *Migr.* 140);
- Gott ist mit der Vernunft (φρόνησις) Vater des von selbst lernenden Geschlechts (τὸ αὐτομαθὲς γένος), Isaak, des Lachens (*Mut.* 137);
- Gott zeugt mit der ἀρετῇ den Isaak, das Geschöpf der Glückseligkeit (εὐδαιμονίας γένος, *Det.* 60).

⁷ Zum allegorischen Kommentar und zu Philons Schriften, die dieser Gruppe zugerechnet werden, s. SANDMEL (1979, 76–78); BORDEN (1997, 102–139). Inhaltliche Konstanten des allegorischen Kommentares behandelt HAY (1987).

⁸ Wo nicht anders vermerkt, beruhen alle Stellenangaben zu den „himmlischen Familienverhältnissen“ auf BAER (1970, 58–61). Vgl. auch SLY (1990, 49f.).

Samuel gilt ebenfalls als Sohn Gottes, denn Hanna gebar nach dem Empfang göttlichen Samens Samuel, den in die Ordnung Gottes eingegliederten Charakter (*Deus* 5).

Auch Adoption kommt vor: Abraham gilt als einziger als Gottes Sohn durch Adoption (*Sobr.* 56).⁹

In kosmologischem Zusammenhang gilt einmal der Logos als Gottes Sohn, und zwar als der Erstgeborene (vgl. *Agr.* 51, *Conf.* 63, 146, *Fug.* 208, *Post.* 63, *Somn.* 1.215): Gott, der Vater des Alls, ist mit der Mutter Sophia Vater des Logos, der wie ein Band das All und alle seine einzelnen Teile verknüpft und zusammenschnürt.¹⁰

Ein andermal gilt der Kosmos als Gottes Sohn (*Det.* 54, *Ebr.* 30): In *Det.* 54 ist der Vater der Schöpfer der Welt und die Mutter die Weisheit (Sophia). Ähnlich in *Ebr.* 30: Der Demiurg des Weltalls ist mit der *ἐπιστήμη* Vater des „einzigen und geliebten wahrnehmbaren Sohnes“, der Welt (*Ebr.* 30). Die herausragende Stellung des weiblichen Prinzips veranschaulicht Philon (*Ebr.* 31) mit einem Zitat aus den *Sprüchen Salomos* (*Spr* 8,22 „Der Herr schuf mich, seines Waltens Erstling, als Anfang seiner Werke, vorlängst, von Ewigkeit her bin ich gebildet, von Anbeginn, vor dem Ursprung der Welt“—es spricht Sophia):

Ebr. 30f.: So werden wir zum Beispiel den Schöpfer, welcher unser Weltall geschaffen hat, mit Recht zugleich auch als Vater des Erschaffenen bezeichnen, als Mutter aber die Kenntnis (*ἐπιστήμη*) des Erzeugers; ihr hat Gott beigewohnt und die Schöpfung gezeugt, allerdings nicht nach Menschenart. Sie aber hat Gottes Samen empfangen und den einzigen und geliebten wahrnehmbaren Sohn, diesen unseren Kosmos, als reife Frucht in Wehen geboren. Demgemäß wird bei einem aus dem göttlichen Reigen die Weisheit mit folgendem Ausspruch über sich selbst eingeführt: „Gott hat mich als erstes seiner Werke erworben und vor aller Zeit hat er mich begründet (*Spr* 8,22); denn notwendigerweise muss alles, was zur Erschaffung kam, jünger

⁹ GARCÍA MARTÍNEZ (2007, 96) merkt an, dass Adoption eine Kategorie griechisch-römischen Rechts sei, die in der Bibel fehle.

¹⁰ *Fug.* 109–111, Allegorese des Hohepriesters als Logos: Philon gibt hier, wie er ausdrücklich sagt, eine wissenschaftliche Erklärung (*φυσική ἀπόδοσις*) des schwierigen Bibeltextes, um die Ratlosigkeit und den schwer zu haltenden Wortsinn zu lösen: Der Hohepriester symbolisiere das göttliche Wort (*λόγος θεῖος*), nicht von *νοῦς* und *αἴσθησις* stamme er ab (wie Adam), sondern von unvergänglichen Eltern, nämlich vom Vater Gott, der Vater von ganz Allem (*ὅς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ*), und von Mutter Sophia, durch die alles in die Existenz kam (*δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν*).—Zu dieser Stelle vgl. FRÜCHTEL (1968, 177f.).

BRÉHIER (1950, 84–86) verweist auf den stoischen Hintergrund des Gedankens, *Fug.* 112, dass der *λόγος* wie ein Band (*δεσμός*) alle Teile des Kosmos zusammenbindet und zusammenhält. Für forschungsgeschichtlich Interessierte vgl. PASCHER (1931, 60–87, bes. 61–64), GARCÍA MARTÍNEZ (2007, 97–99).

sein, als die Mutter und Amme des Alls.¹¹ (Übersetzung Maximilian Adler, leicht geändert)

In der Folge doppelt Philon das kosmische Elternpaar gleichsam und staffelt hierarchisch: Der Demiurg und das Wissen, die *Episteme*, sind die Eltern „höheren Grades“, der männliche, vollkommene rechte Verstand (ὁ ἄρρην καὶ τέλειος καὶ ὀρθὸς λόγος) und die höhere Allgemeinbildung (ἡ μέση καὶ ἐγκύκλιος χορεία τε καὶ παιδεία) sind die Eltern zweiten Grades (*Ebr.* 33f.), eine Staffelung von kosmologischen Elternpaaren kennen auch gnostische Traktate.¹²

Einmal (*Deus* 31) unterscheidet Philon zwischen einem älteren und einem jüngeren Gottessohn, der ältere Sohn ist der geistig wahrnehmbare Logos und der jüngere der sinnlich wahrnehmbare Kosmos.¹³

Deus 31f.: Doch auch Schöpfer der Zeit ist Gott; denn er ist ihres Vaters Vater—Vater aber der Zeit ist der Kosmos—und dessen Bewegung hat er als ihren Ursprung offenbart, so dass die Zeit im Verhältnis zu Gott die Stellung eines Enkels einnimmt. Dieser Kosmos jedoch ist der jüngere Sohn Gottes, da er sinnlich wahrnehmbar ist; denn den älteren—der aber ist geistig—würdigte er des Erstgeburtsrechts und beschloss, dass er bei ihm bleibe. Dieser jüngere, sinnlich wahrnehmbare Sohn bewirkte nun dadurch, dass er in Bewegung versetzt wurde, das Aufleuchten und den Aufgang des Wesens der Zeit. (Übersetzung Hans Leisegang)

In *Deus* 31 polemisiert Philon gegen die Ansicht, die Zeit (χρόνος) sei das erste Geschöpf oder gar mit Gott identisch: er hält fest, dass die Zeit als Kind von Kosmos abstamme, der seinerseits Gottes Sohn und zwar der jüngere sei: Philon rückt den Rang der Zeit tief unter Gott, Logos und Kosmos in den Rang des Enkels und polemisiert wohl gegen Zeit-Spekulationen, die in seiner Gegenwart aktuell waren.¹⁴ Nebenbei führt er den Kosmos

¹¹ REITZENSTEIN (1904, 41), PASCHER (1931, 65–69). Auf das Detail der Wehen weist Philon wiederholt hin: *Agr.* 101, *Cher.* 42, 57, *Conf.* 21, *Congr.* 160, *Det.* 102, 127, *Deus* 5, 14, 137, *Ebr.* 30, 60, *Leg.* 74–76, *Migr.* 33, *Post.* 74, 135, *Sacr.* 3, 103, zu Sophia s.u.

¹² PLEŠE (2006, 134–137). Die „göttliche Familie“ Gott Vater, Mutter Sophia und Logos, der Sohn, begegnet in mehreren gnostischen Traktaten (die folgenden Hinweise verdanke ich Lautaro Roig Lanzillotta): *Ap. John* (NHC II) 2, 13; 9, 9–11 und (BG) 21, 19f.; 35, 18–20. *Gos. Egypt* 41, 7–9; 42, 4; Irenaeus, *Haer.* 1.29.3; 1.30.2. *Orig. World* 105, 23–31. *Trim. Prot.* 37, 20–22. (Die Abkürzungen folgen ROBINSON [2000, xv–xvi].)—Wir werden noch weiteren Parallelen begegnen (Anm. 35 und 42); Philons Verhältnis zur Gnosis beschäftigt die Forschung seit Langem, z. B. PEARSON (1984), bes. 295–322, und WILSON (1993).

¹³ Diese Dichtotomie ist platonisch und für Philons Denken grundlegend. Zu dieser Stelle GARCÍA MARTÍNEZ (2007, 96f.); er verweist auf RUNIA (2001, 136 [zur Wendung νοητὸς κόσμος]; 151f. [als Erklärung zu παρ' ἑαυτῷ <sc. θεῷ> καταμένειν διανοήθῃ]).

¹⁴ LEISEGANG (1923, 78f. Anm. 2). Leisegang bringt zwei Stellen aus Plutarchs *Quaestiones Platonicae* ins Spiel, worin der Autor das Verhältnis von Demiurg, Kosmos und Zeit

wie beiläufig, ganz selbstverständlich und ohne Begründung als jüngeren Sohn Gottes ein: die Selbstverständlichkeit, mit der er das tut, deutet darauf hin, dass er eine Exegesetradition aufnimmt, deren Urheber für uns im Dunkeln liegen.

Hier hat die ältere Forschung eine Parallele zu hellenistisch-ägyptischen Deutungen des Isis-Osiris-Mythos gesehen.¹⁵ Aus dem Mythos wird die Existenz zweier Horosknaben herausgelesen, einem älteren und einem jüngeren, deren allegorische Deutung eine große Ähnlichkeit mit Philons Deutung der beiden Gottessöhne habe:¹⁶ Der ältere Horosknabe entspreche der intelligiblen Welt, so wie Philons älterer Sohn, der Logos, dem intelligiblen Bereich zugehörig sei, der jüngere Horosknabe hingegen der sinnlich wahrnehmbaren Welt, so wie Philons jüngerer Sohn dem sinnlich wahrnehmbaren Kosmos entspreche.

Es handelt sich freilich bei genauerem Hinsehen um eine Scheinparallele, denn Plutarch beschreibt den älteren Horos als „eine Art Scheinbild, eine Ahnung vom künftigen Kosmos“ (*Is. Os.* 373c καὶ πρεσβύτερον Ὄρον καλοῦσιν· οὐ γὰρ ἦν κόσμος, ἀλλ' εἰδωλὸν τι καὶ κόσμου φάντασμα μέλλοντος),¹⁷ mit Logos wird er nicht identifiziert und Plutarchs Wortwahl spricht dagegen, den älteren Horos mit der Sphäre des geistig Wahrnehmbaren zu verknüpfen; die Bezeichnungen „Scheinbild“ (εἰδωλόν) und „Ahnung“ (φάντασμα) lassen eher an eine Zugehörigkeit zum platonischen Bereich der Doxa denken.

erläutert. In *Quaest. plat.* 2, 1001b definiert Plutarch den Demiurgen als den Vater des Kosmos, so wie Philon Gott als den Vater des Kosmos; in *Quaest. plat.* 8, 1007cd beschäftigt er sich mit dem Verhältnis von Kosmos, Zeit und Demiurg. Beides, Kosmos und Zeit, seien Bilder des Gottes (εἰκόνες τοῦ θεοῦ), der Kosmos ein Bild der Substanz Gottes (τῆς μὲν οὐσίας ὁ κόσμος), die Zeit ein Bild der Ewigkeit Gottes (τῆς δ' αἰδιότητος <ὁ> χρόνος). Im Folgenden betont Plutarch die Gleichzeitigkeit des Entstehens und Vergehens von Zeit und Kosmos: Diese Stelle hat zu wenig Ähnlichkeit mit *Deus* 31, denn hier betont Philon gerade den Unterschied, der zwischen Kosmos und Zeit besteht, sie weist aber in die richtige Richtung, zu platonischem Gedankengut, s. RUNIA (1986, 215–222 [Philons Ansichten zur Zeit]).

¹⁵ Plutarch *Is. Os.* 372e–373e, bes. 373c. Apion vermutete WELLMANN (1896), bes. 249–253 als Quelle sowohl für Plutarchs *De Iside*, als auch für manche Stellen in Aelians *Naturalis Historia*. REIZENSTEIN (1904, 43f.) übernimmt diese Sicht.

¹⁶ REITZENSTEIN (1904, 41–45), BRÉHIER (1950, 110), PASCHER (1931, 67–80): Die Gemeinsamkeit dieser Autoren besteht darin, dass sie a) für gewisse Vorstellungen Philons Quellen im Iran oder Ägypten vermuten und b) davon ausgehen, dass Philon eine Mysterienreligion vertritt. Beide Forschungsansätze sind zu Recht aus der Mode gekommen, wenn ich auf diese Arbeiten trotzdem hinweise, dann deswegen, weil es strukturelle Ähnlichkeiten in Philons Toraexegese, in Cornutus' Götterallegorese und in Plutarchs Deutung des Isismythos gibt, auf die diese Arbeiten hinweisen. Für weitere Kritik s. VÖLKER (1933, 35 Anm. 1), BAER (1970, 63f.), RIEDWEG (1987, 92–94).

¹⁷ Zugrunde liegt folgende Textausgabe und Übersetzung: GÖRGEMANNS (2003).

Jetzt sollen, nach der schemenhaften ägyptischen Parallele in der Vorstellung des älteren und jüngeren Gottessohnes, griechisch-pagane Parallelen in der Gestaltung des Gottessohnes Logos bei Philon zur Sprache kommen. Wer über ein Grundwissen in griechischer Mythologie verfügt, dürfte sich erinnern, dass im griechischen Pantheon eine Gottheit als Logos gedeutet wurde, und zwar Hermes:¹⁸ Im Mythos ist Hermes der Sohn des höchsten Gottes Zeus, bei Philon der Logos der Sohn Gottes. Hermes' Mutter ist Maia, die Cornutus (1. Jhd.) als ζήτησις (Forschung) deutet, Lydos (6. Jhd.) als φρόνησις (Klugheit), Logos' Mutter ist Sophia, Weisheit (also vollkommenes Wissen, damit übertrifft Philons Logos den Hermes). Hermes lebt mit Ὑγίεια (Gesundheit) zusammen, Philon bezeichnet den Logos einmal als ὑγιής (*Leg.* 3.150), Hermes und Peitho kommen zusammen vor, der Logos entscheidet durch vermittelnde Überredung (Πειθῶ) den Zwist der Elemente (*Plant.* 10), Hermes gilt als ἄγγελος, Götterbote, der bewaffnete Cherub-Engel wird als Gottes Logos identifiziert (*Cher.* 36). Hermes gilt als Gott der Kreuzwege, der Logos Gottes gilt als die Königsstraße (*Post.* 102). Hermes tritt mit den Chariten auf, bei Philon sind die Chariten Gottes Töchter und wohnen in Eden, das den göttlichen Logos symbolisiert (*Post.* 32). Im Großen—Hermes gilt als Logos, wie im Kleinen (die Übereinstimmungen zwischen Hermes' Epitheta und Logos' Attributen) sehen wir, wie Philons Logos gleichsam Hermes' Züge trägt. Wir erinnern uns: Hermes ist der Götterbote, der beredetste der Götter, Logos ist sein Metier. Philons Logos ist Gottes Wort, er ist eine Vermittlerinstanz zwischen Gott und der Welt (s. Anm. 10).

Grundlage und Ausgangspunkt der Vorstellung Philons vom Logos bildet die aus dem AT bekannte Vorstellung vom Wort Gottes. Der Logos als Sohn Gottes ist Christen aus dem Johannes-Evangelium geläufig; dies deutet—aber hier möchte ich den Theologen nicht vorgreifen—darauf hin, dass diese Vorstellung auch im Judentum verbreitet war: Philon übernimmt sie, gleichzeitig zeigen sich in Philons Gestaltung des Logos gewisse Parallelen zu stoischen Deutungen des Hermes als Logos und zu hellenistisch-ägyptischen allegorischen Deutungen eines älteren und jüngeren Horosknaben.¹⁹

¹⁸ Cornutus *Nat. d.* 16.1: τυγχάνει δὲ ὁ Ἑρμῆς ὁ λόγος ὦν.—REITZENSTEIN (1904, 43f.) verweist auf Ioannes Lydos, *De mens.* 4.76, BRÉHIER (1950, 107–109) findet, gestützt auf Cornutus, *Nat. d.* 16.1–18, eine ganze Reihe von Parallelen, ihm folge ich hier.

¹⁹ BRÉHIER (1950, 101–105) zählt noch weitere mögliche Quellen für Philons Vorstellung vom Logos auf.

Wie bekannt war Hermes? Cornutus widmet Hermes in seinem Compendium der griechischen Theologie ein langes Kapitel (*Nat. d.* 16); Cornutus' Compendium entspricht dem Schulstoff der Zeit, und zwar im Fach Grammatik: Die Übereinstimmungen von Hermes' Epitheta und Begleiterinnen mit den Logos-Attributen bei Philon könnte aus dem Grammatik-Unterricht stammen.

In christlicher Vorstellung kehrt ein berühmter Gottessohn am Ende der Zeiten wieder und errichtet sein ewiges Reich. Während sich in Philons Werk Stellen finden, die sich als Anspielungen auf den Messias lesen lassen (*Praem.* 95, 164–167, vgl. *Somn.* 2.64), verknüpft Philon diese Vorstellung nicht mit der Vaterschaft Gottes bzw. der Sohnschaft des Messias.²⁰

4. VATER GOTT UND SEINE TÖCHTER

Gott als Vater der Chariten (*Migr.* 31, *Post.* 32) erinnert stark an den paganen Mythos, der Zeus als Vater der Chariten kennt (vgl. Cornutus *Nat. d.* 9.3, 15.1).

Gott gilt auch als Vater der Sarra, die je nachdem die Arete oder die Sophia symbolisiert: Die Tugend (ἀρετή) Sarra erhebt Anspruch nur auf männliche Abstammung, da sie—das mutterlose Prinzip (ἀμήτωρ ἀρχή)—von Gott, dem Vater aller allein gezeugt worden ist (*Her.* 62): So finden wir unvermittelt in der Tora eine bessere Athena.²¹ Die ihrer Wesenheit nach männliche Sophia (*Fug.* 50–52) entspricht in diesem Detail ganz der Athena bei Cornutus, der ebenfalls ihre wesenshafte Männlichkeit bzw. fehlende Weiblichkeit erwähnt.²²

Gott ist aber auch „Vater“ femininer Abstrakta: Die Bandbreite ist weit, sie reicht von nicht näher bestimmten „schönen Handlungen“ (καλαί πράξεις *Deus* 136, *Spec.* 2.29) und „schönen Gedanken“ (καλαί ἔννοιαι *Post.* 135) zur „vollkommenen Wesensart“ (*Leg.* 3.219 τέλεια φύσις, bezogen auf Isaak) und zu „jeglicher Tugend“ (*Leg.* 3.150 σύμπασα ἀρετή), eingeschlossen die Kardinaltugenden Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit (*Praem.* 159, *Leg.* 3.150).

²⁰ Zum Thema GOODENOUGH (1938, 115–119). GARCÍA MARTÍNEZ (2007) bringt nichts zu diesem Thema.

²¹ Cornutus, *Nat. d.* 20.1: Athene ist die Intelligenz (σύνεσις) des Zeus (Übersetzung Fabio Berdozzo).

²² Cornutus, *Nat. d.* 20.3: ... weil Athene, obwohl sie weiblichen Geschlechts sei, am wenigsten an der Weiblichkeit und Schlaffheit Teil habe (Übersetzung Fabio Berdozzo). S. auch BRÉHIER, (1950, 119).

Die Abstammung weiblicher Abstrakta und Tugenden vom höchsten Gott hat griechische Parallelen: Dike, Eunomia und Eirene sind in Hesiods *Theogonie* Zeus' Töchter (*Th.* 901f.), Zeus gilt als Vater der Musen (Cornutus *Nat. d.* 14.1–10).

Gott im Kreise von Ehefrau und Töchtern ist ein zwar ungewohntes, aber kein schlechtes Bild. Doch schauen wir genau hin, denn die Verhältnisse sind alles andere als eindeutig: Wer ist nun Gottes Ehefrau? *Arete*? *Sophia*? Jemand anders? Sind *Arete* und *Sophia* überhaupt verschieden? Weiter: Ist Gott *Aretes* Ehemann oder Vater?²³ Oft ist die Seele (*Psyche*) Gattin des Gottes.²⁴ Bisweilen gelten *Dianoia*, *Episteme* oder *Phronesis* als Gottes Gattin.²⁵

Ein ähnliches Problem stellt sich mit *Sophia*: Ist Gott nun *Sophias* Vater (*Fug.* 50) oder doch ihr Mann²⁶ oder—dann hätten wir Verhältnisse wie im griechischen Olymp—Vater und Ehemann zugleich? Solche inzestuös erscheinenden Verhältnisse, welche uns anstößig scheinen, sind in verschiedenen Kosmologien verbreitet, beispielsweise auch in Orphischen Dichtungen: Nyx ist zugleich Tochter und Ehefrau von Phanes, einem kosmologischen Prinzip, sie gebiert den Kosmos; sie dienen der Erklärung, woher die Vielheit der Welt rührt, wenn alles doch aus Einem stammt.²⁷

Doch kehren wir zurück zu Philons *Sophia*; ideengeschichtlich handelt es sich um eine Übernahme der aus der Weisheitsliteratur bekannten jüdischen *Sophia*-Spekulation in Philons monotheistisch-männlich geprägtes Gottesbild;²⁸ Philon verquickt sie geschickt mit seiner Tora-Allegorese,

²³ Ehemann der *Arete*: *Cher.* 44, 46, *Det.* 60, *Mut.* 142. Vater der *Arete*: *Her.* 62, *Leg.* 3.150.

²⁴ Ehemann der Seele: *Cher.* 50, *Contempl.* 68, *Det.* 149, *Fug.* 51, *Leg.* 3.40, 3.150, 3.219, *Migr.* 140, *Praem.* 159, *Somn.* 1.199, 1.200, *Spec.* 2.29. Bisweilen ist die Seele Gattin des ὁρθός λόγος: *Det.* 149, *Leg.* 3.150; einmal ist der ὁρθός λόγος sowohl Vater als auch Gatte: *Spec.* 2.29.

²⁵ Als Gottes Gattin kommen vor: *Dianoia*: *Migr.* 34, *Mut.* 132, *Spec.* 2.29; *Episteme*: *Ebr.* 30; *Phronesis*: *Mut.* 137. Λογισμός und ἀρετή als Ehepaar *Abr.* 100–101.

²⁶ Gott als *Sophias* Ehemann: *Cher.* 49, *Det.* 54, *Fug.* 109, *Sophia* und *Arete*: *Cher.* 49, *Leg.* 2.49; FRÜCHTEL (1968, 175) argumentiert für die Identität von *Sophia* und *Arete*, mit Verweis auf *Abr.* 220, *Ios.* 59, *Leg.* 2.49, *Praem.* 115.

²⁷ Zum Orphischen s. ALDERINK (1981, 28f.40.46.49), vgl. BRÉHIER (1950, 120) für weitere mythologische Beispiele, dass die Tochter zugleich die Ehefrau ist.

²⁸ Zu Grunde liegt Folgendem FRÜCHTEL (1968, 172–183 „Die *Sophia* im philonischen Denken“), BRÉHIER (1950, 115–121 „La *Sophia* divine“), MURPHY (2002, 133–149 „Lady Wisdom“). *Sophia* spielte auch in gnostischen Traktaten eine wichtige Rolle, z. B. STEAD (1969, 75–104 „The Valentinian Myth of *Sophia*“), MACRAE (1970, 86–101 „The Jewish Background of the Gnostic Myth of *Sophia*“), MACK (1973). (Die Hinweise auf die gnostische *Sophia* verdanke ich Lautaro Roig Lanzillotta.)—Zur Datierung der jüdischen Weisheitsliteratur: Die *Weisheit Salomos* datiert DOCHHORN („Weisheit Salomos“) in Philons Lebenszeit, MURPHY (2002, 83) in die zweite Hälfte des 1. Jhd. v. Chr. Die Datierung der *Sprüche Salomos* schwankt (900–200 v. Chr.), Kap. 1–9 stammen laut MURPHY (2002, 19) aus nachexilischer

die Patriarchin Sara symbolisiert Sophia oder Arete.²⁹ Wenn er Sophia als die älteste bezeichnet,³⁰ gibt es hierfür Parallelen in der *Weisheit Salomos* (9,9), in den *Sprüchen Salomos* (8,22) und in *Jesus Sirach* (24,9).³¹ Das „Zuerstsein“ der Sophia betont *Spr* 8,23–25, Philon nennt Sophia πρωτίστη.³² Wenn Philon Sophia eine εἰκὼν und ein ἀπαύγασμα Gottes nennt (*Conf.* 146, *Leg.* 1.43), findet sich dafür eine Parallele in der *Weisheit Salomos*.³³ Das Heilige Zelt deutet Philon als ἀπεικόνισμα und μίμημα Sophias (*Her.* 112), ähnlich die *Weisheit Salomos* (9,8) und *Jesus Sirach* (24,8–10).³⁴

Es gibt indes auch einen platonischen Strang in Philons Sophia-Gewebe: Einmal identifiziert Philon das urbildhaft Gute mit Sophia in einer Weise, die an Platons Liniengleichnis erinnert.³⁵

Kommen wir zum Aspekt Mutter und Ehefrau: Sophia spricht ihre Söhne, also Israel, an (*Sir* 24,18; *Spr* 8,32³⁶—hier ist Sohn wohl nicht wörtlich zu verstehen, sondern bezeichnet das „Du“, an das sich die Weisheitsliteratur richtet). Sophia als Geliebte und Frau kennt die *Weisheit Salomos*: Sophia steht mit Gott in vertrautem Verkehr, er liebt sie,³⁷ Salomo begehrt Sophia zur Frau.³⁸ Für die Vorstellung von Sophia als Mutter des Kosmos

Zeit; die hebräische Fassung von *Ben Sira* datiert MURPHY (2002, 65) ins 2. Jhd. v. Chr., genauer 180 v. Chr., die Übersetzung ins Griechische nach 132 v. Chr.

²⁹ MACK, (1978), bes. 70f.75.76–78.

³⁰ *Virt.* 62.—Eine Anspielung auf *Weish* 8,22–30 (vgl. *Ebr.* 31).

³¹ Auf diese Stellen weist FRÜCHTEL (1968, 172f.) hin.

³² *Ebr.* 30, Zitat von *Spr* 8,23, FRÜCHTEL (1968, 174).

³³ *Weish* 7,22–28, FRÜCHTEL (1968, 174).

³⁴ FRÜCHTEL (1968, 176); Zu Sophia s. auch SLY (1990, 14–20).

³⁵ FRÜCHTEL (1968, 177) verweist auf Platon, *Resp.* 508b und Philon, *Migr.* 39f., vgl. auch *Somn.* 2.270.—Philon kennt noch die Vorstellung von Sophia als Quelle oder Strom des Logos (*Somn.* 2.242–245), bzw. Gott als Quelle der Sophia (*Fug.* 97, FRÜCHTEL [1968, 178]). Weisheit als Strom kennt auch *Sir* 24,30–33. Das Bild von Quelle und Strom in Beziehung auf Gott und Weisheit begegnet auch in gnostischen Traktaten (z. B. *Ap. John*, BG 25, 9–27, 15—diesen Hinweis verdanke ich Zlatko Pleše).

³⁶ 8,31f. ὅτε εὐφραίνεται τὴν οἰκουμένην συντελέσας καὶ ἐνευφραίνεται ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων. / νῦν οὖν, υἱέ, ἀκούέ μου. „Sohn“ in 1,8 bezeichnet den Leser (MURPHY [2002, 16]).

³⁷ *Weish* 8,3 καὶ ὁ πάντων δεσπότης ἡγάπησεν αὐτήν· 9,4 δὸς μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων παρὰ δέδρον σοφίαν.

³⁸ *Weish* 8,2–4 Ταύτην ἐφίλησα καὶ ἐξεζήτησα ἐκ νεότητός μου / καὶ ἐζήτησα νόμφην ἀγαγέσθαι ἐμαυτῷ / καὶ ἐραστὴς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς 8,9 ἔκρινα τοίνυν ταύτην ἀγαγέσθαι πρὸς συμβίωσιν. Hier fällt die Verwendung von Bezeichnungen wie „Liebhaber“ (ἐραστὴς), „lieben“ (ἡγάπησεν, ἐφίλησα), „Braut“ (νόμφη) und „heiraten“ (ἀγαγέσθαι) auf: Sprachlich erinnert das Verhältnis Gottes bzw. des Ich-Erzählers zu Sophia an eine Liebesgeschichte. Philon hingegen bevorzugt medizinisch-biologische Fachausdrücke zur Bezeichnung von Zeugung, Schwangerschaft und Geburt, um das Verhältnis Gottes zu den Patriarchinnen zu beschreiben (z. B. *Cher.* 43f.: ὁμιλία [ὁμιλεῖν in diesem Sinne z. B. Xenophon, *Anab.* 3.2.25, Lukian, *Dial. Meretr.* 10.2], συνέρχεται [συνέρχεσθαι in diesem Sinn z. B. Diogenes

(*Det.* 54, *Ebr.* 30) habe ich indes keine Parallelen in der jüdischen Weisheitsliteratur gefunden.³⁹ *Sprüche Salomos* 8, ein Text, auf den Philon selber anspielt, beschreibt Sophias Platz in der Schöpfung, wie sie als Gottes Erstgeborene bei der Schöpfung dabei war (*Spr* 8,22–31), vielleicht ist die Bezeichnung der Sophia als Mutter des Kosmos (*Det.* 54, *Ebr.* 30) Philons Art, die enge Beziehung von Gott, Sophia und Kosmos metaphorisch zu beschreiben.

Bréhier (*Idées*, 119) bemerkt, dass die Verbindung von Gott mit Sophia dem *hieros gamos* entspreche, den wir aus dem griechischen Pantheon gut kennen (z. B. Zeus und Hera), der aber auch in vielen hellenistischen Mysterienkulten wichtig war (Isis und Osiris). Es gibt indes einen wichtigen Unterschied, der Philons Verbindung von Gott mit Sophia von Zeus' Ehe mit Hera oder Osiris' Ehe mit Isis unterscheidet: in Philons Denken hat Gottes Gemahlin nie den Rang einer Göttin, sondern ist Gottes Tochter und ihm untergeordnet (*Fug.* 51f.).

Doch nicht nur jüdische und griechische Vorstellungen fließen in Philons Sophia-Bild, sondern auch hellenistisch-ägyptische, die Isis betreffen: Philon war umgeben von ägyptischer Kultur, doch Isis war nicht nur in Ägypten eine wichtige Göttin, sie hatte Anhänger in der gesamten Oikumene.⁴⁰ Dass Philon von Isis wusste, ist unbestreitbar, welchen Einfluss dieses Wissen, das auf Kenntnis von öffentlichen Isisprozessionen beruhte, auf seine Toraexegese hatte, ob es überhaupt einen Einfluss gab, bleibt indes offen. Es gibt nun gewisse Parallelen zwischen Isis, wie Plutarch sie darstellt (*Plu. Is. Os.* 351e–352a), und Philons Sophia: Plutarch betont, dass Isis, deren Name er etymologisch mit „Wissen“ (εἰδέναι) in Verbindung bringt, weise und eine Freundin der Weisheit sei (*Is. Os.* 351e σοφὴν καὶ φιλόσοφον οὖσαν) und dass sie den Menschen zum heiligen Wort führe (*Is. Os.* 351f.), „wobei das Ziel die Erkenntnis des Ersten und Eigentlichen und Intelligiblen ist“ (*Is. Os.* 351a), das erinnert von Ferne an Philons Darstellung der Sara als Sophia bzw. Arete. Eine weitere Parallele zu

Laertios 7.198], τικτούσαι [gebären], δεξάμεναι γονήν [Galen, *De uteri dissectione*, 2.897.10 Kühn λαμβάνει δὲ πρὸς αὐτὴν ἡ γυνὴ τοῦ ἄρρενος τὴν γονήν. Genaue sprachliche Parallelen im *Corpus Hippocraticum*, *De natura mulierum* 67.1 δέχεσθαι γονήν; 20.1 und 39.1 ἐνδέχεσθαι γονήν], κήσουσι [schwanger sein].

³⁹ MURPHY (2002, 145f.) erwähnt diesen Aspekt nicht in seiner Zusammenfassung.— Während die Autoren von *Jesus Sirach* (24,23) und *Baruch* (4,1f.) Sophia mit der Tora identifizieren und sie in Jerusalem verorten, fehlt dieser Aspekt in Philons Sophia-Spekulation.

⁴⁰ Anschaulich für den Isiskult: Ovid, *Metam.* 9.773–784; Darstellungen des Isiskultes auf Fresken in Pompeji dokumentieren die Verbreitung in Italien. Mehr zur weiten Verbreitung des Isis-Kultes bei REIZENSTEIN (1904, 44f.), TAKÁCS (1995) und MERKELBACH (2001).

hellenistisch-ägyptischen Deutungen des Isis-Mythos liegt darin, dass der Horosknabe, dessen Mutter Isis ist, als Kosmos gedeutet wird (s.o.); Philon nennt Sophia Mutter des Kosmos (*Det.* 54, *Ebr.* 30): zwar behält Philon die Sprache von Ehe und Mutterschaft bei, doch spricht er dem weiblichen Prinzip den Rang einer Gottheit ab und macht deutlich, dass er nicht an eine physische Ehe oder Abstammung glaubt, sondern metaphorisch die enge Beziehung von Logos/ Kosmos, Sophia und Gott darstellen will.

Woher genau die Parallelen in der hellenistisch-ägyptischen Deutung der Isis, wie Plutarch sie bietet, und der hellenistisch-jüdischen Deutung Sophias, wie Philon sie zeigt, rühren, entzieht sich unserem Wissen. Was die vorsichtige Formulierung andeutet, ist, dass ich die Herkunft der Parallelen eher im wissenschaftlichen Diskurs der Zeit vermute, im Bestreben, die ägyptische Mythologie einerseits, die jüdische Religion andererseits, einem mit griechischer Philosophie und Götterallegorese vertrautem Publikum vertraut zu machen, als im gelebten religiösen Alltag. Mangels konkreter Hinweise in der erhaltenen Literatur muss dies freilich eine Vermutung bleiben.

Doch kehren wir zu Sophia und ihrem Verhältnis zu Gott zurück. Hier gibt es eine Parallele zu gewissen gnostischen Gedanken:⁴¹ Das eine kosmologisch-epistemologische „Kernpaar“ bilden der erste Gott und Barbelo, ein androgynes noetisches Prinzip (ἐννοια), deren Kind ein Sohn, nämlich Christus ist. Sophia versucht, Barbelo nachzuahmen und erkühnt sich, mangels Mann, ein Kind parthenogenetisch hervorzubringen; dies gelingt, allein, sie erleidet eine Fehlgeburt, oder bei erfolgreicher Schwangerschaft ist der Nachwuchs missraten.⁴²

Unter dem Gesichtspunkt der Vaterschaft Gottes lassen sich weder Philons Vorstellungen vom Logos noch von der Sophia erfassen, denn beide Begriffe treten auch unabhängig von genealogischen Fragen auf. Es ist eine leicht befremdliche Eigenheit von Philons Sprechen über Gott, dass YHWH, der einzige Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Moses verkündet und der uns aus der Bibel vertraut ist, als Vater von Kindern und

⁴¹ PLEŠE (2006, 142–160).

⁴² Hierfür finden sich Parallelen zwischen Philon und gnostischen Gedanken: Hagar, die Ägypterin, wird ohne Klugheit schwanger und gebiert Ismael, den missratenen Nachwuchs, den Sophisten (*Congr.* 129f.) oder wenn die Seele sich bemüht, selbst schwanger zu werden, erleidet sie Fehlgeburten (*Migr.* 33). Für die gnostische Sophia s. Irenaeus, *Haer.* 1.29.4. *Hyp. Arch.* 94, 5–8. *Ap. John* (NHC II) 9, 25–32 und (BG) 36, 16–37, 16. *Soph. Jes. Christ* (III) 114, 13–18 (Die Abkürzungen folgen: ROBINSON [2000, xv–xvi]). Vgl. PLEŠE, (2006, 153–158, bes. 155). (Diese Hinweise verdanke ich Zlatko Pleše und Lautaro Roig Lanzillotta).

Ehemann von Gattinnen erscheint, eine Vorstellung, die wir aus paganen Kulturen kennen.

Nachdem wir die „himmlischen Familienverhältnisse“ geklärt haben, bleibt noch die Frage, warum Philon im Himmel gleichsam eine Familie wohnen lässt. Dass Philon sich an paganen Kulturen orientiert, und deshalb Gott mit Gefährtin und Kindern umgibt, scheint ausgeschlossen. Wie wir gesehen haben, findet sich das Sprechen von Gottes Söhnen und Töchtern im allegorischen Kommentar (s.o.), dessen hermeneutisches Ziel vereinfacht gesagt darin liegt, die Figuren des Pentateuchs mit Hilfe der Allegorese als Seelenfunktionen und Seelentypen zu erweisen. Transformiert in den Bereich der Seele, kann Philon die Geschichten des Pentateuch mit Diskursen der paganen Philosophie überlagern, doch nicht nur das: Philon übernimmt nicht einfach Konstanten der paganen Philosophie, sondern deutet diese im Rahmen seiner Allegorese theologisch um, wie zum Schluss in großer Kürze am Beispiel Isaak gezeigt werden soll.

Das Ziel (τέλος) der griechischen Philosophie, und zwar jeder Richtung, war εὐδαιμονία (Glück); dieses Thema nimmt Philon in die Isaak-Allegorese auf und deutet es theologisch um, z. B. an folgender Stelle:

Leg. 3.219: Das Lachen ist die Freude, das „Schaffen“ bedeutet Zeugen; das Wort bedeutet also: Den Isaak hat der Herr erzeugt; er ist der Vater der vollkommenen Wesensart, der in den Seelen die Glückseligkeit sät und erzeugt. (Übersetzung Isaak Heinemann)

Damit macht Philon deutlich, dass auch das Ziel allen Philosophierens letztlich von Gott stammt, Glückseligkeit ist das Geschenk, das Gott der Weisheit bzw. Arete (Sara) gibt. Weisheit/ Arete macht glücklich, so lautet wohl, etwas verklauselt, die Botschaft Philons. Indes stellt sich das Glück erst ein, wenn die Seele, die sich um Weisheit und Tugend bemüht, von Gott die Freude und damit das Glück empfängt, von Gott, nicht auf Grund ihrer eigenen Anstrengung. Philon stellt so das Streben der griechischen Philosophen nach Glück implizit als verkehrt dar, denn das Bemühen um Glück führt in seiner Sicht nicht zum Ziel, sondern ist Zeichen von Philautia, die der Gottlosigkeit gleich kommt (*Leg. 1.49*). Das ist eine Fundamentalkritik an der paganen Philosophie, die sich erst zeigt, wenn man Philons Sprechen über Zeugung und Geburt genau liest und durchdenkt.⁴³

⁴³ Solche Fundamentalkritik an der Philosophie gab es auch auf paganer Seite: Lukian kritisiert im *Hermotimos*, dass die (stoische) Philosophie der falsche Weg zum Ziel der Eudaimonia ist. Dass Eudaimonia vom Menschen erreicht werden kann, wenn auch nicht über die Philosophie, ist für Lukian ausgemacht. Da unterscheidet sich Philon grundsätzlich von

Zwar übernimmt Philon das Sprechen von εὐδαιμονία in die Tora-Exegese (Glück ist, wenn ich mich nicht irre, kein Kriterium im AT), er übernimmt das τέλος der paganen Philosophie in die Tora-Exegese und kehrt das Verhältnis von Ziel und Weg, der dazu führt, um: das Erreichen des Zieles liegt nicht mehr in der Macht des Menschen, und wer dies glaubt, verstrickt sich in die Philautia, sondern das Glück ist eine Gabe, genauer eine Gnade (χάρις) Gottes, die zuteilwird, wenn man sozusagen die Grundlage gut vorbereitet hat, d.h. wenn man die irrationalen Seelenteile, die Leidenschaften und die Sinneswahrnehmung, unter Kontrolle gebracht hat: der Mensch ist nicht passiv, er muss sich vorbereiten, um das Geschenk empfangen zu können, mehr als Vorbereiten, also die irrationalen Seelenteile zu kontrollieren, liegt freilich nicht in seiner Hand. Das macht Philon deutlich mit der Exegese von Isaak als Glück und als Gabe Gottes an die Tugend oder Weisheit.

BIBLIOGRAPHIE

- ADLER, M. et al., *Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung* vol. 1–7, Berlin ²1962–1964.
- ALDERINK, L.J., *Creation and Salvation in Ancient Orphism*, Chico 1981.
- BAER, R., *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden 1970.
- BORGEN, P., *Philo of Alexandria. An Exegete for His Time*, Leiden 1997.
- BRÉHIER, E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris ³1950.
- COHN, L. et al., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* vol. 1–7, Berlin 1896–1926.
- DELLING, G., Art. Gotteskindschaft, in: RAC 11, Stuttgart 1979, 1159–1164.
- DOCHHORN, J., „Weisheit Salomos“, demnächst in: H. LICHTENBERGER (ed.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit Band VI/3 (Supplementa Band 3)*.
- FRÜCHTEL, U., *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien*, Leiden 1968.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., „Divine Sonship at Qumran and in Philo“, *Studia Philonica Annual* 19 (2007), 85–100.
- GOODENOUGH, E., *The Politics of Philo Judaeus*, New Haven 1938.
- GÖRGEMANN, H., et al. (eds.), *Plutarch, Drei religionsphilosophische Schriften. Über den Aberglauben. Über die späte Strafe der Gottheit. Über Isis und Osiris*, Düsseldorf et al. 2003.
- HAY, D.M., Art. The Psychology of Faith in Hellenistic Judaism, in: ANRW II/20/2, Berlin et al. 1987, 881–925.
- KUHR, F., *Die Gottesprädikationen bei Philon von Alexandrien*, Diss. Marburg 1944.
- LEISEGANG, H., „Über die Riesen und Über die Unveränderlichkeit Gottes“, in: L. COHN (ed.), *Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung* vol. 4, Berlin ²1962, 58–111.

allen mir bekannten paganen Denkern der ersten beiden Jahrhunderte, wenn er Eudaimonia, das Ziel der Philosophie und damit das Lebensziel eines jeden gebildeten Mannes, als dem menschlichen Streben unerreichbar, als Gottes Gabe deutet.

- MACK, B.L., *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, Göttingen 1973.
- , „Weisheit und Allegorie bei Philo von Alexandrien“, *Studia Philonica* 5 (1978), 57–105.
- MACRAE, G.W., „The Jewish Background of the Gnostic Myth of Sophia“, *Novum Testamentum* 12 (1970), 86–101.
- MERKELBACH, R., *Isis regina—Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, München ²2001.
- MURPHY, R.E., *The Tree of Life: an Exploration of Biblical Wisdom Literature*, Grand Rapids ³2002.
- NESSELRATH, H.-G. (ed.), *Cornutus, Die griechischen Götter. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays von Fabio Berdozzo, George Boys-Stones, Hans-Josef Klauck, Ilaria Ramelli, Alexei V. Zadorojnyi* (SAPERE 14), Tübingen 2009.
- PASCHER, J., *He basilike odos. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria*, Paderborn 1931.
- PEARSON, B.A., Art. Philo and Gnosticism, in: ANRW II/21/1, Berlin et al. 1984, 295–342.
- PLEŠE, Z., *Poetics of the Gnostic Universe, Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, Leiden et al. 2006.
- REITZENSTEIN, R., *Poimandres. Studien zur griechisch—ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, repr. Darmstadt ²1966.
- RIEDWEG, C., *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin et al. 1987.
- ROBINSON, J.M. (ed.), *The Coptic gnostic library: a complete edition of the Nag Hammadi Codices*, Leiden et al. 2000.
- RUNIA, D., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Platon*, Leiden 1986.
- , *On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Leiden 2001.
- SANDELM, S., *Philo of Alexandria: An Introduction*, Oxford 1979.
- SLY, D., *Philo's Perception of Women*, Atlanta 1990.
- STEAD, G.C., „The Valentinian Myth of Sophia“, *The Journal of Theological Studies* 20 (1969), 75–104.
- TAKÁCS, S.A., *Isis and Sarapis in the Roman World*, Leiden 1995.
- VÖLKER, W., *Fortschritt und Vollendung bei Philon von Alexandrien*, Leipzig 1933.
- WELLMANN, M., „Ägyptisches“, *Hermes* 31 (1896), 221–253.
- WILSON, R. McL., „Philo and Gnosticism“, *Studia Philonica Annual* 5 (1993), 84–92.

GOD THE FATHER IN FLAVIUS JOSEPHUS

Mladen Popović

1. INTRODUCTION

As is often noted, references to God as father are relatively sparse in the Hebrew Bible and early Jewish writings.¹ The few overviews of the references to God as father in early Jewish literature do not mention Josephus at all or only briefly, and they refer to Philo only slightly more often. All in all, neither of these Jewish authors receives much attention in this regard.²

In this contribution I wish to focus on Josephus and the passages in which he refers to God as father. How does Josephus speak of God as father? Are Josephus's references to God as father indeed influenced by the Greek world in which Josephus was writing, as some scholars have suggested, and if so, how? Furthermore, some scholars have argued that the usage of "father" for God in the New Testament, and in rabbinic texts, reflects the Roman imperial use of "father," especially in the form of the imperial title *pater patriae*. Is Josephus's use of "father" for God related to the Roman imperial ideology in this regard?

I will begin by reviewing the passages in which Josephus refers to God as father, making various observations along the way. Then I will discuss whether Josephus's references to God as father should be understood as having been influenced by Greek ideas. Finally, I will briefly reflect on whether Josephus's use of father for God responds to the Roman imperial ideology of *pater patriae*.

¹ There are, however, more passages in the Hebrew Bible to be reckoned with than the fourteen or fifteen that are usually referred to; see BÖCKLER (2000). See also, D'ANGELO (1992a, 622), who argues that the increase in the designation of God as father in the New Testament compared with early Jewish texts has been overstated, although the epithet "father" did gain in importance.

² See STROTMANN (1991); D'ANGELO (1992a); THOMPSON (2000); PUECH (2001); CHEN (2006); FABRY (2011).

2. GOD AS FATHER IN JOSEPHUS

Josephus refers to God as father seven times. Six of these references are in the *Antiquities* (1.20, 230; 2.152; 4.262; 5.93; 7.380) and one is in the *War* (3.375).

2.1. *Ant. 1.20*

In the introduction to the *Antiquities* Josephus refers to God as the father and lord of all and the one who looks upon all things:

Therefore, it must be made known that that man [i.e. Moses] considered it the most necessary thing of all for the one who intends to regulate his life properly and to prescribe laws for others first to understand the nature of God and, after becoming an observer of His deeds, with his mind thus to imitate the best model of all and to try to follow it to the extent possible.

For neither would the lawgiver, if he lacked this contemplation, ever have had proper understanding, nor would anything of the things that he would write with regard to the rationale of virtue turn out well for those who received it unless they had been taught before all else that God, who is the Father and Lord of all and who looks upon all things, grants a happy life to those who follow Him and surrounds with great misfortunes those who transgress virtue. (*Ant. 1.19f.*)³

Josephus says this in the context of his preliminary remarks about Moses as a lawgiver. His aim is to explain why the Jewish law books, unlike the law books of other peoples, do not begin by prescribing laws on contracts and the rights of the people but begin instead with creation. He wants to emphasize the importance of understanding the nature of God,⁴ and consequently refers to him as the father and lord, or master, of all (πάντων πατήρ τε καὶ δεσπότης) and the one who observes all things. In this manner, Josephus presents the Jewish God as the father of all people, not just of the Jews. This view is concomitant with Josephus's opinion, expressed a few lines down in his introduction, that human beings ought to try to participate in God's virtue (*Ant. 1.23*). As Louis Feldman notes in his commentary, Josephus is indicating here that the laws of Moses are directed not merely toward Jews but toward humankind in general.⁵

³ Translation from FELDMAN (2000, 8f.).

⁴ See FELDMAN (2000, 10 n. 34), for a brief discussion of Josephus's intention to write four books dealing with the opinions of Jews on God and his essence.

⁵ FELDMAN (2000, 9 n. 29).

Granting a happy life to those who follow him and causing misfortune to those who transgress virtue further characterize God's fatherhood.

2.2. *Ant.* 1.230

The second reference to God as father is rather similar to the one in *Ant.* 1.20. Again, God is the father of all. This reference occurs in the dramatic narrative about the sacrifice of Isaac:

Since you were born [out of the course of nature], depart now from life not in a common fashion but sent forth by your own father to God, the father of all, by the rite of sacrifice. (*Ant.* 1.230)⁶

Following Roger Le Déaut,⁷ Feldman notes that Josephus views the sacrifice as the return to God of a gift, a notion that also occurs in Philo (*Deus* 1.4) and Pseudo-Philo (*L.A.B.* 32.2).⁸ This implies the notion of God as the origin of life, and given the biblical narrative of Isaac's birth this comes as no surprise. Josephus explicates this by contrasting Abraham with God in terms of fatherhood: Abraham as Isaac's particular father (πατὴρ ἰδίου) and God as the father of all (θεῷ τῷ πάντων πατρί).

2.3. *Ant.* 2.152

The third reference to God as father has intriguing connections with the above reference in the context of the sacrifice of Isaac. In the third reference God is again the father of all, and this is again in the context of a father-son narrative. The reference is made in a speech Judah gives when Jacob's brothers have returned for the second time to Joseph in Egypt, this time bringing Benjamin with them. Judah's speech is the dramatic climax to the story, causing Joseph to reveal himself to his brothers. It is within this context that Judah refers to God as the father of all:

Therefore, in view of this consideration, even if our wrong exasperates you, grant generously to our father justice in this case and let your pity toward him have more effect than our wickedness, and have regard for one who will live his old age and die in solitude since we shall have perished, granting this gift in the name of fatherhood.

For in this name you are honoring also the one who fathered you, and you are giving a gift to yourself, since you already enjoy that designation and will

⁶ Translation from FELDMAN (2000, 91).

⁷ LE DÉAUT (1963, 187).

⁸ FELDMAN (2000, 91 n. 708).

be protected unharmed in it by God, the Father of all, in partnership with whose name you yourself also will appear to be pious by taking pity on our father for the sufferings that he will endure if he is deprived of his children. (*Ant.* 2. 15f.)⁹

Clearly, as Feldman notes, Judah's appeal to Joseph to grant this gift in the name of fatherhood and thus honour the one who fathered him is ironic. Moreover, this appeal to Joseph is unique to Josephus.¹⁰ The gift that Judah speaks of here is not the same as that implied in the narrative of Isaac's sacrifice. That is, the primary emphasis is not on the implication that God is somehow the origin of life. However, at the same time, the notion of gift within the context of the Joseph narrative also plays with ideas about fatherhood, sonship and power over life. Joseph is in a position to take from or give to a father the life of a son (cf. *Ant.* 2.153). In this regard, Josephus puts Joseph in partnership with God himself. In terms of fatherhood, God as divine father is invoked as an example to be followed by Joseph.

2.4. *Ant.* 4.262

The fourth reference to God as father is within the context of the promulgation of the constitution by Moses. It is part of a section (*Ant.* 4.260–264) in which Josephus has combined two sources, namely the law of honouring one's parents from the Ten Commandments (Exod 20:12; Deut 5:16) and the law of the rebellious son (Deut 21:18–21),¹¹ and to which he has added material. The reference to God as father is in one such additional paragraph, in which parents are told they should discipline their rebellious children:¹²

Now, however, for it was necessary to grant pardon for the failings of youth, you have sufficiently disregarded the honor toward us. Change to the more reasonable way, considering that God is also annoyed with those who commit an outrage against parents, because He Himself is also the father of the whole human race. He thinks that there is dishonor at the same time for those who have the same title as Himself when they do not obtain from

⁹ Translation from FELDMAN (2000, 173f.).

¹⁰ FELDMAN (2000, 174 nn. 412f.).

¹¹ FELDMAN (2000, 431 n. 846).

¹² On the inclusion of daughters as well in Josephus, see FELDMAN (2000, 431 n. 844, 434 n. 861).

their children what is fitting for them; and there is the implacable law, the punisher of such acts, which you should not put to test. (*Ant.* 4.262)¹³

In this speech, the parents are presented as paralleling God: as they are the parents of their children, so is God the father of the entire human race.¹⁴ In his three previous references to God as father Josephus has called God the father of all. In this case, he does not simply use “all” (πᾶς) but elaborates with “the whole human race” (καὶ αὐτὸς πατὴρ τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένους). This only serves to clarify what was already said above with regard to *Ant.* 1.20: that Josephus presents the Jewish God as the father of humankind in general.

2.5. *Ant.* 5.93

The fifth reference to God as father deviates from the previous ones. It occurs within the context of the conquest of the land under the leadership of Joshua. Josephus has Joshua address the Transjordanian tribes after they have been allotted the land to tell them they can go their own way (cf. Josh 22). The beginning of Joshua’s address is of interest for our purposes:

Since God, the father and master of the Hebrew race, gave us this land to possess and promised to preserve it as our possession for all time . . . (*Ant.* 5.93)¹⁵

As in Josephus’s introduction to the *Antiquities* in 1.20, God is again characterized as father and master (πατὴρ καὶ δεσπότης);¹⁶ this time, however, not of all, as in *Ant.* 1.20, but of the Hebrew nation (τοῦ Ἑβραίων γένους) only. This reference also contrasts with *Ant.* 4.262 where God is called “the father of the whole human race” (see above). In addition to *Ant.* 1.20, where granting a happy life to those who follow him and causing misfortunes for those who transgress virtue characterize God’s fatherhood, *Ant.* 5.93 lists the giving of the land and preserving it for all time as other aspects of God’s fatherhood.

¹³ Translation from FELDMAN (2000, 433f.).

¹⁴ On this paralleling in Josephus, see FELDMAN (2000, 434 n. 860). The paralleling of parents and God in this regard is not unique, of course, to Josephus. See references in STROTMANN (1991); PUECH (2001).

¹⁵ Translation from BEGG (2005, 23).

¹⁶ In this regard, the *Brill Josephus Project* does not use the same style throughout. While Feldman capitalizes “father” and “lord,” Beggs does not and translates “master” instead of “lord,” although the Greek is identical in both passages. Of course, δεσπότης can be translated either way.

It is noteworthy here that Josephus specifies that God promises the land for eternity, because Josephus tends to downplay this particular biblical promise.¹⁷ However, Betsy Halpern-Amaru, in light of the ending of this passage in Josephus in *Ant.* 5.98, observes:

In spite of the 'eternal' terminology, the promise of preservation must be understood in terms of continued alliance, and within the overall context of the passage, as a promise conditional on fidelity to the law—an aspect of classical land theology which ... Josephus does maintain.¹⁸

Nonetheless, Josephus does not seem to have wished to place too much emphasis on the land promise, because, as Halpern-Amaru argues, of its potential revolutionary implications.¹⁹

The other noteworthy feature of this passage is the reference to God as the father and master of the Hebrew nation. It seems that Josephus only uses the phrase "Hebrew nation" to narrate the history until the end the First Temple period. He no longer uses it in the *Antiquities* in a historical setting after the destruction of the temple (*Ant.* 10.183). However, Josephus does use the phrase one other time in an earlier writing. This only other occurrence outside of the *Antiquities* is in *J.W.* 5.443, where Josephus accuses Simon bar Giora and John of Gischala of having degraded the Hebrew nation with their horrific acts in Jerusalem. Through their atrocities, Josephus says, they have caused the nation's capital to be destroyed (*J.W.* 5.444f.). It would be going too far to argue for a direct connection between these two passages in the *War* and the *Antiquities*, but one might suggest a relationship at a conceptual level, namely that the conditional land promise to the Hebrew nation that Josephus puts into the mouth of Joshua was, from Josephus's perspective, undone by Simon and John's atrocities.

Be that as it may, by limiting the epithet father to the Hebrew nation, this passage from the *Antiquities* emphasizes God's relationship with and care for the Jewish people. In another passage, Josephus has Moses arguing that there should only be one temple, because God is one and the Hebrew nation is one (*Ant.* 4.201). Through this parallel Josephus expresses the close relationship between God and the Hebrew people.²⁰ In light of the position that Josephus is writing from, in Rome after the destruction

¹⁷ BEGG (2005, 23 n. 249 [see also 6 n. 50]).

¹⁸ HALPERN AMARU (1981, 217). See also HALPERN AMARU (1994, 95–115).

¹⁹ HALPERN AMARU (1981, 229).

²⁰ See also FELDMAN (2000, 400 n. 592).

of the temple, it is noteworthy that the specific reference to God as the father of the Hebrew nation occurs within the context of the biblical land promise and the conquest of the land under Joshua.

2.6. *Ant.* 7.380

David's prayer for Solomon (*Ant.* 7.380f.) is part of a section based on 1 Chron 22 and 28f., and also on 1 Kgs 1, which deals with the preparations for building the temple and David handing over his succession to Solomon. Before we proceed to the actual prayer and the occurrence of the epithet "father" for God, we will take a short look at an aspect that emerges from the wider literary context, because this is directly relevant to our theme. In 1 Chron 22:10 God says to David about Solomon: "He shall be a son to me and I will be a father to him."²¹ Unlike the Septuagint, which also keeps the father-son relationship between God and Solomon in such general terms, Josephus has David explicate in his address to Solomon what this means for Solomon personally: "He [God] promised that he would take care of him like a father" (*Ant.* 7.337). In a reworking of Nathan's promise regarding the Davidic dynasty (2 Sam 7:14 // 1 Chron 17:13) in an earlier passage, Josephus says likewise: "He promised that he would protect and take care of him as a father does his son" (*Ant.* 7.93). The sense of these father-son passages shifts from the potential for messianic interpretation in the Hebrew Bible and the Septuagint to a more comparative one in Josephus (using ὥς instead of εἰς as in the Septuagint). This comparative sense is reminiscent of the parallel between God and parents invoked in the case of the law of the rebellious children in *Ant.* 4.262, which we discussed above. That Josephus may thus be reacting to a messianic interpretation of Nathan's promise is also suggested, firstly, by his omission in *Ant.* 7.337 of God's promise to establish Solomon's royal throne in Israel for ever (1 Chron 22:10), and, secondly, by his inclusion of Nathan's promise in *Ant.* 7.93 but omitting any reference to David's dynasty lasting for eternity and mentioning instead only the descendants of his sons. Josephus thus not only solves the problem that the Davidic dynasty had ceased to rule well before his own time, but he also neutralizes the potential of its eventual revival implied by the term "forever," which did not ring well in

²¹ For this passage in Chronicles and also 1 Chron 17:13; 28:6, see BÖCKLER (2000, 237–249).

light of the Jewish revolt, which the Romans had crushed, and the Roman interest in a stable Judaea.²²

Turning to David's prayer for Solomon in the *Antiquities*, we may observe that it is longer here than in Chronicles, and starts with a number of invocations that do not appear as such in Chronicles. One of these invocations is to God as father:

The whole people was pleased by these things, and David, seeing the solicitude and readiness of the rulers, the priests and all the rest, began to praise God in a loud voice, calling him the father and origin of all, the creator of things human and divine, with which he adorned himself, the patron and protector of the Hebrew race, as well as of its well-being and of the kingship he had given to himself [David]. (*Ant.* 7.380)²³

Josephus puts three invocations into David's mouth, the first of which has him calling God "father and origin of all" (πατέρα τε καὶ γένεσιν τῶν ὅλων). Adolf Schlatter noted long ago that Josephus does not use the vocative πάτερ ("O, father") as a term of address for God in prayer.²⁴ In his classic study on "Abba," Joachim Jeremias used Schlatter's observation to further substantiate his argument that "my father" as a personal term of address for God is not attested in ancient Palestinian Judaism.²⁵ Schlatter was, of course, right in observing that the vocative of πατήρ does not occur in Josephus, but does this imply that Josephus would not have been familiar with the term father as a term of address for God, as Jeremias seems to infer?

In the passage quoted above the reference to father is in the accusative. However, as Josephus does not render David's speech directly, but indirectly, by inference Josephus's text may very well imply that, from Josephus's perspective, David addressed God as father using the vocative ("O, father"), forgetting for the moment that David was not speaking Greek. Two observations may substantiate this suggestion. Firstly, in the Septuagint version of 1 Chron 29:10, other than in the Hebrew version, David addresses God as ὁ πατήρ ἡμῶν ("our father") in his prayer.²⁶ It follows, together with the epithet "God of Israel," immediately after the vocative of κύριος. To distinguish the invocation "our father" from the vocative "O, lord" and consider it merely a declarative statement is forced; the

²² Cf. BEGG (2005, 232 nn. 368f., 298 n. 1248). See also the condition in 1 Chron 28:7.

²³ Translation from BEGG (2005, 307f.).

²⁴ SCHLATTER (1910, 14); SCHLATTER (1932, 24).

²⁵ JEREMIAS (1966, 31 n. 64, 33).

²⁶ Cf. RUPPRECHT (1990); D'ANGELO (1992a, 621).

distinction between address and statement within the context of a prayer is not absolute. This passage therefore suggests that to address God as father was not unfamiliar at the time of the translation of 1 Chronicles. Secondly, if we take into account the second invocation in David's prayer to God as creator (δημιουργός), we have evidence that this term of address was rendered elsewhere by Josephus, in the context of direct speech, in the vocative. In the narrative of Jacob deceiving Isaac in order to obtain his father's blessing, Isaac invokes God and says: "O, master of all time and creator (δημιουργέ) of all being" (*Ant.* 1.272). This suggests that in his prayer David would have called God demiurge by using the vocative, and if Josephus had rendered David's prayer in direct speech that is what we would read there.

On the basis of these two observations I would therefore suggest that David's prayer in *Ant.* 7.380 does provide us with an indirect attestation in Greek of "father" as a personal term of address for God in early Judaism. An absolute distinction, as Jeremias makes, between a "corporate" and a "personal" use of the term "father," or between an address and a statement is therefore unwarranted.

Thanks to the finds from Qumran, we now also have pre-Christian Jewish texts in Hebrew such as 4Q372 and 4Q460, which make clear that individuals could indeed call upon God as "my father."²⁷ In its use of the invocation "my father" (1 16; בִּי אֲבִי), and also "my creator" (1 24; בְּרֵאשִׁי), 4Q372 is not that different from a text that has been characterized as using the term "father" in a corporate rather than personal way, namely the prayer of Eleazar in 3 *Macc.* 6:3f., 7f.²⁸ The evidence from the Dead Sea Scrolls also calls into question Jeremias's claim that the use of the vocative of πατήρ in Jewish texts from the Diaspora is due to them following the example of the Greek world.²⁹ This is not a necessary assumption, as its use is now also attested in Hebrew sources in which no other Greek influence is detectable. This evidence further adds to the suggestion that David addresses God as father in his prayer for Solomon in *Ant.* 7.380. Whether or not the καί in the invocation πατήρ τε καὶ γένεσις has to be understood as an *explicativum*, implying that "father" has to be read as synonymous with "origin," and hence belonging to "all" (ὅλος) as well,³⁰ does not fundamentally change how David is thought to have addressed God.

²⁷ See also the discussion of Lutz Doering in this volume.

²⁸ D'ANGELO (1992a, 619–621).

²⁹ JEREMIAS (1966, 31).

³⁰ See JONQUIÈRE (2007, 146).

In the first invocation David addresses God as father, or as father of all, while in the third invocation he calls God the protector and guardian of the Hebrew nation. Here we find a reference to God that is reminiscent of the reference in Joshua's speech in *Ant.* 5.93, not in its actual wording but rather according to its sense. The third invocation in David's prayer also signals God's special relationship with and his care for the Jewish people (see below).³¹ Taking this together with the first invocation, it is evident that Josephus can refer to God as father and origin of all and at the same time as someone closely related to the Jewish people.

2.7. *J.W.* 3.375

The final reference to God as father occurs in Josephus's famous speech after the fall of Jotapata when he wishes to convince his fellow rebels not to commit suicide but to surrender. Suicide, he claims, would be an act of impiety toward God who created them (3.370, 379). God, he says, is the best of masters (ἀλλιστον δεσπότην; 3.373). He bestows eternal renown to those who depart from this life according to the law of nature, but turns against those who commit suicide and punishes their posterity:

But as for those who have laid mad hands upon themselves, the darker regions of the nether world receive their souls, and God, their father, visits upon their posterity the outrageous acts of the parents. (*J.W.* 3.375)³²

This would fit the aspects of God's fatherhood in *Ant.* 1.20 that involve granting a happy life to those who follow him and causing misfortunes for those who transgress virtue. Moreover, *Ant.* 7.380 refers to God as father and patron. In *J.W.* 3.374 Josephus says that those who die in accordance with natural law repay the loan they have received from God, and that God who lent it is pleased to reclaim it. In *J.W.* 3.375, Josephus seems to understand God's fatherhood in terms of a patron-client relationship.

2.8. *Preliminary Conclusion*

The passages in which Josephus refers to God as father provide us with some clear patterns.³³ In parallel to human father-son relationships, Josephus twice portrays God as father: in the Joseph narrative and in the law of the rebellious children (*Ant.* 2.152; 4.262). He portrays God once

³¹ Cf. also JONQUIÈRE (2007, 151f.).

³² Translation from THACKERAY (1927).

³³ Cf. also SCHLATTER (1910, 14f.); THOMPSON (2000, 52); CHEN (2006, 136).

as father of the Hebrew nation, in the Joshua narrative (*Ant.* 5.93). More often Josephus uses the epithet father for God in a universal sense (*Ant.* 1.20, 230; 2.152; 7.380 and *J.W.* 3.375). In this regard, Josephus can refer to God as the father of all people but also as the father of the Jewish people specifically.

How should we understand Josephus's God as father in a universal sense? Schlatter has argued that the combination of father and origin in David's prayer in *Ant.* 7.380 (πατήρ τε καὶ γένεσις) demonstrates that for Josephus the notion of God as father has the primary connotation of God as the origin of life. This would consequently signify procreation and thus bringing forth children and is why, Schlatter claims, Josephus uses father in addition to lord as epithet for God, as "lord" would imply only the complete dependence of man on God, but not him originating in God.³⁴ Except for the case of Isaac's sacrifice in *Ant.* 1.230, however, it is not entirely clear that calling God "father" has such connotations of procreation for Josephus. Is the implication rather of God as father in an ultimate sense? The latter seems more likely in light of the passages in the Antiquities in which God is referred to as the father of all and of the entire human race.

With regard to the notion of God as father in the Hebrew Bible, Annette Böckler suggests a development in the Second Temple period according to which the notion of divine fatherhood that was originally related to the kingship (2 Sam 7) was then broadened to the people of Israel as a whole and finally related, or limited, to righteous individuals among the people of Israel.³⁵ The universal connotations of Josephus's use of the term father for God point to yet a different development.³⁶ Could it be related to Greek influences, as scholars have suggested?

3. GREEK INFLUENCES ON JOSEPHUS'S NOTION OF GOD AS FATHER?

Does Josephus reflect Greek philosophical theology in his use of "father" for God?³⁷ It is not readily apparent that Josephus's universal father epithets echo the Homeric characterization of Zeus as "father of gods and

³⁴ SCHLATTER (1910, 15). See also JONQUIÈRE (2007, 146).

³⁵ BÖCKLER (2000, 250).

³⁶ See also THOMPSON (2000, 51–53).

³⁷ Cf. D'ANGELO (1992a, 621). She does not make clear in what respect exactly this applies to Josephus's use of the epithet. For how this applies to Wisdom of Solomon, see D'ANGELO (1992b, 154f.).

human beings.”³⁸ In his commentary on Cicero’s *De natura deorum* Arthur Pease points out that: “[f]ather is here used, not in the physical sense, but rather of one in a relation like that of the *paterfamilias*.”³⁹ Zeus was not thought of as the father of gods and human beings in some ultimate sense. Rather, the Homeric phrase expresses a specific relational aspect of Zeus as the *paterfamilias*. Moreover, in the Greek world the connotation of Zeus as father seems to have been more that of a divine ancestor (*Ahnherr* or *Ahnvater*).⁴⁰ This is different from Josephus’s characterization of God as the origin of life or as the father of all people. One may point instead to 3 *Macc.* 2:21 where “primal one” or “forefather” (προπάτωρ) is used as an epithet for God, reminiscent of the term father in Eleazar’s prayer in 3 *Macc.* 6:3, 8 to which I have already referred. This is a *hapax legomenon* in the Septuagint, but Sophocles uses it as an epithet for Zeus (*Aj.* 389).⁴¹ Here, in 3 *Maccabees*, we find a clear echo of a Greek characterization of Zeus, but in Josephus we do not.⁴²

The references to God as father as such do not point to Greek influence. There is enough evidence for this view of God, as well as addressing him as such, in the Hebrew Bible and early Jewish sources. The case of *Ant.* 5.93 where Joshua refers to God as the father of the Hebrew nation does not point in a Greek direction either. The reference to God as father of all (πάς), which appears once as “of all the human race” (*Ant.* 4.262; καὶ αὐτὸς πατὴρ τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένους), or of everything (ὅλος), that is the universe (if indeed the καί in *Ant.* 7.380 is an *explicativum*, implying that “father” belongs to “all” as well) does not find exact parallels, but in thought it matches Stoic references to God as father of all men, such as in Epictetus (*Diatr.* 1.13.3).⁴³ Other epithets for God are possibly also Hellenistic. For example, in *Ant.* 7.380 Josephus’s reference to God as δημιουργός, creator, is one of only three occurrences in his corpus. In Platonic writings it is a more common reference to the creator of the universe.⁴⁴ Furthermore, it has been argued that the use of “origin”

³⁸ Cf. THOMPSON (2000, 52).

³⁹ PEASE (1958, 549 [see also the many references Pease gives for this phrase]). See also CHEN (2006, 61).

⁴⁰ See also NILSSON (1955–1961, 417).

⁴¹ CORLEY (2004, 362 n. 11).

⁴² SIMON (1976), even goes so far as to suggest that from Josephus’s perspective Zeus is God. This stretches the evidence; see FELDMAN (1984, 427).

⁴³ *Ant.* 1.20 (πάντων πατήρ), 230 (πάντων πατρί); 2.152 (πάντων πατρός); 7.380 (πατέρα τε καὶ γένεσιν τῶν ὅλων).

⁴⁴ JONQUIÈRE (2007, 68f.).

(γένεσις) in *Ant.* 7.380 should be understood from a Stoic background.⁴⁵ However, if we turn to the Hebrew texts from Qumran, we do find the notion of God as origin of everything expressed, although the concept is not worded as such with one term: "From the God of knowledge comes all there is and there shall be" (1QS 3:15). Similar ideas are expressed in other texts from Qumran: 1QH^a 7:25–35; 9:9–11, 21–22; CD 2:2–10; 4Q180 1 2; 2–4 ii 10; 4Q215a 1 ii 9; 4Q402 4 12–15 // MassShirShabb 1 1–7. Although there does not seem to be a good parallel in the Hebrew Bible or in early Jewish literature for the particular phrasing of God as father of everything,⁴⁶ these texts demonstrate that ontological and deterministic ideas about God as the origin of everything also had a Jewish basis. This suggests that Josephus might indeed have been acquainted with such theological notions because of his Jewish background.

It would be going too far now to discuss Josephus's characterization of God in general. Suffice it to say, and this comes as no surprise, that Josephus's descriptions of God combine tenets from both Greek philosophy and Jewish tradition.⁴⁷ Josephus ascribes several aspects to divine activity, such as providence (πρόνοια), which in their conceptualization have been influenced by Stoic philosophy.⁴⁸ Annie Jaubert has argued that God is depersonalized in Josephus and equated with Greek impersonal notions such as providence and destiny. This characterization goes too far, however, and ignores the various references to God as father in Josephus that give expression to a personal relationship.

Josephus's understanding of God's relationship with humans was informed by his ancestral traditions, in which Yahweh developed into the God of history and other peoples, not just of the Israelites but also of the Assyrians, Babylonians, Persians, Greeks and other peoples, with Cyrus the Great also being portrayed as acknowledging this. We can see that Josephus too portrays God as the one in control of everything (something like a *pater familias* perhaps). In line with prophetic and Deuteronomistic traditions of the Hebrew Bible, Josephus understands the Roman legions that destroy Jerusalem as tools in the hand of God. God is the one behind

⁴⁵ JONQUIÈRE (2007, 147f.).

⁴⁶ As the prayer of David in *Ant.* 7.380 is based on Chronicles, one might point to 1 Chron 29:11: "for all that is in the heavens and on the earth is yours." But this phrase might also have inspired the second invocation that Josephus puts in David's mouth: "the creator of things human and divine." Cf. JONQUIÈRE (2007, 148).

⁴⁷ See also JONQUIÈRE (2007, 253–271).

⁴⁸ See, for example, JAUBERT (1963, 349); FELDMAN (2000, 87 n. 696); JONQUIÈRE (2007, 95–97).

all this, in the sense of allowing the Romans to destroy Jerusalem. In the case of Josephus's references to God as father of all, it seems that Josephus was using Greek philosophical notions to communicate the absolute power and sovereignty of the Jewish God, and he did so in a Roman context.⁴⁹

Such an observation should, thus, also take into account Josephus's presumed intended audience.⁵⁰ As he was communicating to a Greco-Roman, non-Jewish audience, it would seem like a good rhetorical strategy to present the Jewish God as the father of all and to use Stoic phraseology. However, this audience would also hear the reference to this God as the father of the Hebrew nation. We do not know what his Roman audience would have thought of Josephus presenting the Jewish God as the God of all. In addition to a Greco-Roman audience, Josephus apparently also had a Jewish audience in mind, because he also calls God the father of the Hebrew nation. The passages are too few to enable us to say which he found more important: God of all (the human race) or God of the Hebrew nation. He catered to both audiences in this respect. Moreover, in terms of Greek influence we should be careful about reading Stoic notions into Josephus's references to God's universal fatherhood. Exact word for word parallels are lacking, and the general notion of God as the origin of everything also occurs in Jewish sources predating Josephus.

4. GOD AS FATHER IN JOSEPHUS AND ROMAN IMPERIAL IDEOLOGY OF *PATER PATRIAE*

Finally, it is worth reflecting briefly on whether Josephus's use of "father" for God is related to the Roman imperial ideology of *pater patriae*. The title *pater patriae* was assumed by Roman emperors from Augustus onwards to symbolize their absolute authority over their political *familia*, in the sense of a *pater familias*, and their generosity and mercy toward their citizens. The latter aspect, the emperor's responsibilities toward the citizens, was particularly important.⁵¹ With regard to Josephus it is interesting to observe the importance of the term for Vespasian. Andreas Alföldi points to descriptions in Josephus and inscriptions and iconography on coins

⁴⁹ See also SPILSBURY (2003).

⁵⁰ On considerations regarding Josephus's Jewish and/or non-Jewish audience, see, for example, FELDMAN (1988, 470f.); FELDMAN (2000, 3 n. 2, 397 n. 576); MASON (2005); PRICE (2005); COTTON and ECK (2005), 37–52.

⁵¹ ALFÖLDI (1971); STROTHMANN (2000); CHEN (2006, 34–61).

to argue that the saviour symbolism of the *pater patriae* ideology seems to have flourished one last time under Vespasian. The threat to the Principate in 68 and 69 imbued the saviour symbolism with new relevance. Titus inherited the title from his father, but a change occurred under Domitian in the coin inscriptions that signals the diminishing relevance of this symbolism.⁵²

Given the importance for Vespasian of this symbolism, one might wonder whether the portrayal of God as father in Josephus somehow responds to recent events since 68 and their aftermath in Flavian Rome. We have seen above that in some of the passages in Josephus God's fatherhood has certain aspects, such as in *Ant.* 1.20 granting a happy life to those who follow him and causing misfortunes for those who transgress virtue. The beneficial side of these aspects seems to accord well with how the emperor as *pater patriae* was understood to relate to his citizens. However, the negative side expressed in *Ant.* 1.20, and also in *J.W.* 3.374f., was not something stressed in Roman *pater patriae* ideology. This would argue against seeing God's fatherhood in Josephus as somehow influenced by Roman *pater patriae* ideology. Josephus's portrayal of God's fatherhood, stressing both blessings and curses, owes much to ancestral Jewish, especially Deuteronomistic, traditions.

However, the passage in *Ant.* 7.380 referring to God as father and patron seems to accord better with the idea of the emperor as *pater patriae*. In this passage God is a patron and protector who is concerned with the nation's well-being (προστάτην τε καὶ κηδεμόνα γένους τῶν Ἑβραίων καὶ τῆς τούτων εὐδαιμονίας). On the one hand, the passage stresses God's universal fatherhood and him being the origin of all, but, on the other hand, like *Ant.* 5.93, God's care for the Hebrew race in particular is emphasized and his patronage seems limited to that nation only. In this sense, this passage signals a patron-client relationship between God and Israel. This patron-client relationship is also expressed in *J.W.* 3.374–375, where it relates to God and individual human beings. Paul Spilsbury has argued that Josephus portrayed the covenant-based relationship between God and Israel in terms of the dominant form of social relations in the contemporary Roman world, the patron-client relationship.⁵³ The aspects of God's fatherhood in Josephus—granting a happy life (*Ant.* 1.20, εὐδαίμων βίος) and caring about the well-being of the people (*Ant.* 7.380, εὐδαιμονία)—fit such a

⁵² ALFÖLDI (1971, 78f.).

⁵³ SPILSBURY (1998); SPILSBURY (2001, 249–252).

patron-client relationship and should be added to the terms discussed by Spilsbury. Thus, in some cases Josephus's portrayal of God's fatherhood seems also to have been informed by patron-client relationships from the contemporary Roman world he was familiar with.

5. CONCLUDING REMARKS

How does Josephus speak of God as father? The few references to God as father in Josephus do not allow for grand inferences. In terms of Greek influence there are some parallels with Stoic thought about God as father of all, but it would be going too far to simply equate Josephus's portrayal of God's fatherhood with Stoic thought. In the aspects of God's fatherhood that Josephus identifies we have seen how his portrayal was informed by ancestral traditions. Josephus's references to God as father were not strongly influenced by Greek thought; they show much less sophistication than those of, for example, Philo. One cannot, therefore, characterize without further qualification Josephus's use of God as father of all as Platonic or Stoic. Although it is not immediately clear that Josephus's references to God as father reflect the Roman imperial use of "father," especially in the form of the imperial title *pater patriae*, there is some reason to consider Josephus's portrayal of God's fatherhood to sometimes have been informed by patron-client relationships from the contemporary Roman world and their shaping of Roman *pater patriae* ideology. The few references to God's fatherhood in Josephus illustrate the different audiences Josephus was writing for and the different cultural matrices that shaped his thought.⁵⁴

BIBLIOGRAPHY

- ALFÖLDI, A., *Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken*, Darmstadt 1971.
 BEGG, C.T., *Flavius Josephus, Judean Antiquities 5–7* (Flavius Josephus Translation and Commentary 4), Leiden 2005.
 BÖCKLER, A., *Gott als Vater im Alten Testament: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000.
 CHEN, D.G., *God as Father in Luke-Acts*, New York 2006.
 CORLEY, J., "Divine Sovereignty and Power in the High-Priestly Prayer of 3 Macc 2:1–20", in: R. EGGER-WENZEL et J. CORLEY (eds.), *Prayer from Tobit to Qumran*, Berlin 2004, 359–386.

⁵⁴ I would like to thank my colleagues from Princeton, Göttingen, Durham and Groningen for their comments and suggestions during the conference, and I thank Paul Spilsbury for his comments and suggestions on an earlier version.

- COTTON, H.M. et W. ECK, "Josephus' Roman Audience: Josephus and the Roman Elites", in: J. EDMONDSON et al. (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford 2005, 37–52.
- D'ANGELO, M.R., "Abba and 'Father': Imperial Theology and the Jesus Traditions", *JBL* 111 (1992), 611–630 (cited als D'ANGELO 1992a).
- , "Theology in Mark and Q: Abba and 'Father' in Context", *HTR* 85 (1992), 149–174 (cited als D'ANGELO 1992b).
- FABRY, H.-J., "‘āb", *TWQT* 1 (2011), 1–9.
- FELDMAN, L.H., *Josephus and Modern Scholarship (1937–1980)*, Berlin 1984.
- , "Use, Authority and Exegesis of Mikra in the Writings of Josephus", in: M.J. MULDER et H. SYSLING (eds.), *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen 1988, 455–518.
- , *Josephus and Modern Scholarship (1937–1980)*, Berlin 1984.
- , *Judean Antiquities 1–4* (Flavius Josephus Translation and Commentary 3). Leiden 2000.
- HALPERN AMARU, B., "Land Theology in Josephus' 'Jewish Antiquities'", *JQR* 71 (1981), 201–229.
- , *Rewriting the Bible: Land and Covenant in Post-Biblical Jewish Literature*, Valley Forge 1994.
- JAUBERT, A., *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris 1963.
- JEREMIAS, J., "Abba", in: ID., *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 15–80.
- JONQUIÈRE, T.M., *Prayer in Josephus*, Leiden 2007.
- LE DÉAUT, R., *La Nuit Pascale: Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42*, Rome 1963.
- MASON, S., "Of Audience and Meaning: Reading Josephus' *Bellum Iudaicum* in the Context of a Flavian Audience", in: J. SIEVERS et G. LEMBI (eds.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Leiden et al. 2005, 70–100.
- NILSSON, M.P., *Geschichte der griechischen Religion*, Munich 1955–1961.
- PEASE, A.S., *M. Tulli Ciceronis De natura deorum vol. 2, Libri secundus et tertius*, Cambridge 1958.
- PRICE, J.J., "The Provincial Historian in Rome", in: J. SIEVERS et G. LEMBI (eds.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Leiden et al. 2005, 101–118.
- PUECH, É., "Dieu le Père dans les écrits péritestamentaires et les manuscrits de la mer Morte", *Revue de Qumrân* 20/78 (2001), 287–310.
- RUPPRECHT, K., "Zu Herkunft und Alter der Vater-Anrede Gottes im Gebet des vorchristlichen Judentums", in: E. BLUM et al. (eds.), *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 1990, 347–355.
- SCHLATTER, D.A., *Wie sprach Josephus von Gott?*, Gütersloh 1910.
- , *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus*, Gütersloh 1932.
- SIMON, M., "Jupiter-Yahvé: Sur un essai de théologie pagano-juive", *Numen* 23 (1976), 40–66.
- SPILSBURY, P., "God and Israel in Josephus: A Patron-Client Relationship", in: S. MASON (ed.), *Understanding Josephus: Seven Perspectives*, Sheffield 1998.
- , "Josephus", in: D.A. CARSON et al. (eds.), *Justification and Variegated Nomism vol. 1, The Complexities of Second Temple Judaism*, Tübingen 2001, 241–260.
- , "Flavius Josephus on the Rise and Fall of the Roman Empire", *JTS* 54 (2003), 1–24.
- STROTMANN, A., "Mein Vater bist du!" (*Sir 51,10*): *Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften*, Frankfurt 1991.
- STROTHMANN, M., *Augustus—Vater der res publica: Zur Funktion der drei Begriffe restitutio-saeculum-pater patriae im augusteischen Principat*, Stuttgart 2000.
- THACKERAY, H.S.J., *Josephus: The Jewish War, Books III–IV*, Cambridge 1927.
- THOMPSON, M.M., *The Promise of the Father: Jesus and God in the New Testament*, Louisville 2000.

PART THREE

NEW TESTAMENT

„VATER...“. ZUR BEDEUTUNG DER ANREDE GOTTES ALS VATER IN DEN GEBETEN DER JESUSÜBERLIEFERUNG

Florian Wilk

I

„Mit großer Wahrscheinlichkeit war die Gottesanrede ‚Abba‘ bereits für den historischen Jesus Ausdruck seines besonderen Selbstverständnisses. . . . Sie ist Ausdruck seines besonderen Gottesverhältnisses, ‚das man als ‚Sohnesgeheimnis‘ bezeichnen könnte und das untrennbar mit seiner messianischen Sendung zusammenhängt.“ Mit diesen Sätzen geben Reinhard Feldmeier und Hermann Spieckermann in ihrer 2011 veröffentlichten „biblische(n) Gotteslehre“ einer nach wie vor weit verbreiteten Anschauung Ausdruck.¹ Sie wurde maßgeblich geprägt durch Joachim Jeremias, der—im Anschluss zumal an Gustaf Dalman,² Gerhard Kittel,³ Thomas Walter Manson,⁴ Gottlob Schrenk⁵ und Witold Marchel⁶ sowie nach eigenen Vorarbeiten⁷—in seiner Studie „Abba“ von 1966 und den entsprechenden Abschnitten seiner „Neutestamentliche(n) Theologie“ aus dem Jahr 1971⁸ folgende Position entwickelte:

- Den Evangelien zufolge hat Jesus in all seinen Gebeten—mit Ausnahme des Ps 22 aufnehmenden Schreis am Kreuz (Mk 15,34 // Mt 27,46)—Gott als „Vater“ angesprochen.⁹

¹ Vgl. FELDMIEIER und SPIECKERMANN (2011, 51 Anm. 2 und 66) unter Aufnahme von HENGEL und SCHWEMER (2007, 458).

² Vgl. DALMAN (1930, 150–159).

³ Vgl. KITTEL (1933).

⁴ Vgl. MANSON (1935, 89–115).

⁵ Vgl. SCHRENK und QUELL (1954, 984–996).

⁶ Vgl. MARCHEL (1963).

⁷ Vgl. JEREMIAS (1954a); JEREMIAS (1954b); JEREMIAS (1954c, 86–89); JEREMIAS (1962, 17–20).

⁸ Vgl. JEREMIAS (1966); JEREMIAS (1971, 45.62–73.191f.).

⁹ Vgl. Mk 14,36 // Mt 26,39 // Lk 22,42; Mt 6,9 // Lk 11,2; Mt 11,25–27 // Lk 10,21f.; Mt 26,42; Lk 23,34.46; Joh 11,41; 12,27f.; 17,1.5.11.21.24f. Vgl. ferner die Aussage über das Beten Jesu in Mt 26,53.

- Er hat dabei—ausweislich des Nebeneinanders diverser griechischer Formen (πάτερ [μου], ὁ πατήρ) in den überlieferten Gebeten Jesu¹⁰ und der durch Gal 4,6; Röm 8,15 bezeugten Verbreitung des Rufes αββα ὁ πατήρ in der frühen Kirche—das aramäische ܐܒܝܬܐ benutzt.
- Dieses Wort, seinem Ursprung nach eine reine Lallform aus der Kleinkindersprache, diente in neutestamentlicher Zeit als übliche Anrede des Vaters durch seine (auch die erwachsenen) Kinder sowie als Anrede älterer Respektspersonen. Genau aus diesem Grunde wurde es im palästinischen Judentum „nicht als Gottesanrede verwendet: . . . Es wäre für das Empfinden der Zeitgenossen Jesu unehrerbietig, ja undenkbar erschienen, Gott mit diesem familiären Wort anzureden.“¹¹
- Es war demnach „etwas Neues und Unerhörtes, daß Jesus es gewagt hat, diesen Schritt zu vollziehen“.¹² „Er hat mit Gott geredet wie ein Kind mit seinem Vater: vertrauensvoll und geborgen und zugleich ehrerbietig und bereit zum Gehorsam.“¹³ „Das Abba der Gottesanrede Jesu enthüllt“ insofern „das Herzstück seines Gottesverhältnisses.“¹⁴
- Da Jesus zudem im Gespräch mit seinen Jüngern strikt zwischen „meinem Vater“ und „eurem Vater“ unterschied und sich nie mit ihnen zu einem „unser Vater“ zusammenschloss, ist die Anrede Abba „zugleich Wort der Vollmacht“:¹⁵ „Er wusste sich bevollmächtigt, Gottes Offenbarung zu vermitteln, weil Gott sich ihm als Vater zu erkennen gegeben hatte (Mt 11,27 par.).“¹⁶
- Die „Übergabe des Vater-Unsers an die Jünger“ bedeutete dann „die Ermächtigung . . . , ihm das Abba nachzusprechen. Er gab ihnen damit Anteil an seinem Gottesverhältnis.“¹⁷
- Für die älteste Christenheit vollzog sich in der Vater-Anrede demgemäß die „Vergewisserung der Kindschaft“:¹⁸ Da nämlich der „Abba-Ruf jenseits aller menschlichen Möglichkeiten liegt und nur im Bereich des durch den Sohn geschenkten neuen Gottesverhältnisses möglich ist“, aktualisiert „er die Gottessohnschaft . . . , sooft er aufklingt“.¹⁹

¹⁰ Vgl. vor allem Mt 11,25f. // Lk 10,21.

¹¹ JEREMIAS (1971, 72); vgl. JEREMIAS (1966, 63).

¹² JEREMIAS (1966, 63).

¹³ JEREMIAS (1971, 73).

¹⁴ JEREMIAS (1966, 63).

¹⁵ JEREMIAS (1966, 64).

¹⁶ JEREMIAS (1971, 73).

¹⁷ JEREMIAS (1966, 65); vgl. JEREMIAS (1971, 191).

¹⁸ JEREMIAS (1971, 192).

¹⁹ JEREMIAS (1966, 66f.).

Diese entschieden vertretene und umfassend begründete Position hat freilich auch eine ganze Reihe von kritischen Rückfragen hervorgerufen. Diese betreffen insbesondere die in die Argumentation eingegangenen Urteile über die genaue Bestimmung der aramäischen Wortbildung אבא und deren semantischen Sinn,²⁰ über die Verbreitung der Vater-Anrede in jüdischen Gebetstexten aus der Zeit des zweiten Tempels²¹ und über den Zusammenhang zwischen den auf Griechisch überlieferten, gemeindlichen Interessen dienenden Texten der Evangelien und dem auf Aramäisch vollzogenen Beten Jesu.²² Bisweilen verdichten sich die Einwände gegen Jeremias zu der These, der synoptische Befund sei ganz unabhängig vom historischen Jesus zu erklären, nämlich teils aus der liturgischen Sprache des Judenchristentums, teils aus jüdischer Gebetstradition abzuleiten.²³

Bei dieser Diskussion sind nun aber die unterschiedlichen Verwendungszusammenhänge der Anrede Gottes als Vater in der Jesusüberlieferung meines Erachtens nicht gründlich genug bedacht worden. Es stellt sich die Frage, ob die Belege für diese Anrede überhaupt eine klare, eindeutig umrissene Vorstellung von Gott als Vater erschließen lassen. Dieser Frage ist die vorliegende Studie gewidmet. In ihr soll deshalb der Grundbestand der Jesusüberlieferung anhand der griechischen Texte auf die Funktion und die Bedeutung der Vater-Anrede Gottes hin analysiert werden.²⁴ Dabei ist es erforderlich, jeden Beleg gesondert wahrzunehmen und auf den ihm inhärenten Sinn zu befragen.

Die Notwendigkeit eines derart differenzierten Vorgehens sei anhand des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) illustriert. In dieser

²⁰ Vgl. jüngst SCHELBERT (2011). Schelbert kommt zu dem Ergebnis, „dass Abba... in den aramäischen und in den hebräischen Texten keine andere qualitative Bedeutung hat als die normale Anrede und Bezeichnung ‚Vater‘, sei es im Munde von Kindern oder von erwachsenen Söhnen und Töchtern und keine besondere emotionale Nuance gegenüber der hebräischen Anrede Abi aufweist“ (15).

²¹ Vgl. z.B. STROTMANN (1991); ferner PHILONENKO (2002, 35–43) (der freilich den mit dieser Anrede Gottes verknüpften Hoheitsanspruch Jesu durch den Quellenbefund gerade untermauert sieht).

²² Vgl. etwa ZELLER (1981, 123).

²³ So z.B. MÜLLER (2003, 163–165). Nach Müller „bringt die Anrede πάτερ die maßgebliche Institution des frühjüdischen Gemeinschaftslebens in Erinnerung: die Familie näherhin. Gott wird höflich und achtungsvoll distanziert auf seine familiäre Verantwortung hin angesprochen. Und es ist ‚die Konnotation der sozialen Treue‘, die diese Anrede Gottes bestimmt und ausfüllt—ganz entsprechend dem Vaterbild im Frühjudentum“ (165).

²⁴ Die Frage, ob und ggf. inwieweit sich die untersuchten Texte mit hoher Wahrscheinlichkeit als Elemente der ältesten Erinnerung an das geschichtliche Auftreten Jesu erweisen lassen, wird dabei aus Raumgründen zurückgestellt; sie ließe sich ja nur beantworten, wenn man jene Texte mit der in der vorsynoptischen Jesusüberlieferung belegten Rede von Gott als Vater verknüpfte.

Erzählung wird das Wort „Vater“ auf dreifache Weise verwendet: Erstens benennt es eine Erzählfigur, die ihr Erbe den Söhnen zuteilt (V. 12d), den verlorenen Sohn willkommen heißt (V. 20b), das Fest anordnet (V. 22–24b), dem älteren Bruder zuredet (V. 28b), ihn dabei als Kind adressiert (V. 31f.)—und seinerseits von seinen Söhnen angesprochen (V. 12a.29a) bzw. aufgesucht (V. 20a) wird. Zweitens erscheint das Wort in Äußerungen anderer Erzählfiguren als Bezeichnung dieses Protagonisten—zunächst in den Überlegungen des jüngeren Sohnes (V. 17–18a), sodann in der Auskunft des vom Älteren befragten Knechtes (V. 27). Drittens schließlich spricht der jüngere Sohn jene Figur wiederholt als „Vater“ an—zuerst in dem Aufruf, ihm sein Erbteil zuzuweisen (V. 12b–c), später in Verbindung mit dem Bekenntnis seiner Sünde (V. 18b–19a.21b–d). Vergleicht man die zuletzt genannten Stellen mit den übrigen, so zeigt sich: Die *Anrede* als „Vater“ ruft ganz bestimmte Aspekte aus dem Reservoir an Bedeutungen wach, die mit der *Bezeichnung* „Vater“ verbunden sein können. Konkret ordnet sich der jüngere Sohn (und nur er!) mit solcher Anrede dem Vater zu, aktualisiert die vorgegebene Beziehung und appelliert an den Vater, diese Beziehung seinerseits zur Geltung zu bringen. Dabei eignet jedoch der Anrede in den verschiedenen Situationen wiederum ein je eigener Akzent: In V. 12 fordert der Sohn den Vater auf, seiner Verpflichtung als Erblasser nachzukommen; in V. 17–19.21 vertraut er sich der Güte des Vaters an. Erst der jeweilige Kontext bestimmt also, welchen Sinn die Anrede oder auch die Bezeichnung als „Vater“ im Einzelfall hat.

Wenn daher im Folgenden nach der Bedeutung der Rede von Gott als Vater in den Gebeten der Jesusüberlieferung gefragt wird, so muss zum einen zwischen der Anrede und der Bezeichnung Gottes unterschieden, zum anderen jeder Quellentext in seiner formalen und inhaltlichen Eigenart gewürdigt werden. Als Basis dafür dient eine notwendigerweise knappe, gleichwohl möglichst umfassende Sichtung der alttestamentlichen und antik-jüdischen Belege für die Rede zu oder von Gott als Vater im Kontext von Gebeten.

Die mir bekannten griechischen und hebräischen Textstellen sind im Anhang (jeweils in Übersetzung) zusammengestellt. Die Sammlung müsste natürlich um die Belege in den Targumim ergänzt werden;²⁵ der Eindruck einer differenzierten Vielfalt, die den Gebrauch des Ausdrucks „Vater“ in alt-

²⁵ Vgl. dazu die Ausführungen von SCHELBERT (2011, 71–124) sowie den Beitrag von Robert Hayward in diesem Band.

testamentlichen und antik-jüdischen Gebeten kennzeichnet, würde dadurch freilich eher noch verstärkt.

II

In den überlieferten Gebeten Israels und des Judentums aus der Zeit bis etwa 100 n. Chr. findet das Prädikat „Vater“ an gar nicht wenigen Stellen und insgesamt auf vielfältige Weise Verwendung.

Schon das absolut gebrauchte „Vater“ kann unterschiedlich benutzt werden. Die *Anrede* Gottes als „Vater“ findet sich

- a) im Bittgebet eines Einzelnen um Gottes Führung (Sir 23,1.4), wo „Vater“ mit anderen Epitheta verbunden ist,
- b) in einer literarischen Reflexion über den rechten, Gottes Weisheit und Vorsehung entsprechenden Gebrauch von Holz (Sap 14,3),
- c) in dem Klage und Gotteslob verknüpfenden Gebet eines Repräsentanten Israels (3Makk 6,3.8), der Gott daneben noch mit anderen Titeln anspricht, sowie
- d) in einem an das Haus Israel gerichteten Aufruf zur Buße (ApokrEz 3).

Die erweiterte Form „Vater des Alls“ schreibt ApkMos zunächst Eva in ihrem Schuldbekenntnis (32,2), sodann den Engeln bei ihrer Bitte um Vergebung für Adam (35,2) zu.

Daneben stehen *Aussagen* zur Anrufung Gottes als Vater; solche Anrufungen vollziehen einerseits, und zwar meist in Verbindung mit anderen Gottesprädikaten, die Israeliten gemeinsam—sei es bei einem Hilfeschrei (3Makk 5,7), einem Bekenntnis (Jer 3,4.19^{LXX}) oder einem Lobpreis (Josephus, Ant. VII,380)—, andererseits einzelne Gestalten, deren Anbetung Gottes in der jüdischen Testament-Literatur erwähnt wird (TestHiob 40,2; TestAbr [A] 20).²⁶

Ferner bietet TestLevi 17,2 einen *Vergleich*: Der erste Priester im ersten Jubiläum werde „mit Gott reden wie mit einem Vater“.²⁷ Schließlich enthalten zwei Texte die vergewissernde Feststellung „Du bist Vater“: In

²⁶ Im babylonischen Talmud wird überdies dem Charismatiker Hanan ha-Nehba ein Gebet an den „Herrn der Welt“ zugeschrieben, in dem er Gott als „Vater, der Regen gibt“ bezeichnet (bTaan 23b).

²⁷ Ein weiterer Beleg findet sich bTaan 23a: Ein Gegner des Honi vergleicht dessen „ungezogenes“, aber erfolgreiches Bedrängen Gottes mit den maßlosen Wünschen, die ein Kind seinem Vater vorträgt.

1QH 17[9],35 erfolgt sie—mit Bezug auf die „Söhne deiner Wahrheit“—innerhalb des Dankgebets eines Einzelnen für Gottes Fürsorge; in JosAs 12,13f. richtet die verfolgte Aseneth ihren Bitttruf um Rettung an Gott, den „Vater der Waisen“, der als „Vater freundlich, gut und milde“ ist.

Ähnlich vieldeutig sind im Kontext von Gebeten die Wendungen „mein Vater“ und „unser Vater“. Erstere begegnet mehrfach als Anrede—und zwar sowohl in kollektiven Klage- und Bittgebeten (Jer 3,4^{MT}; 4Q372 Frg.1 16) als auch in individuellen Lob- und Dankgebeten (Sir 51,1^{hebr.},²⁸ 4Q460 Frg.9 1,5f.)—, daneben zweimal im Rahmen des vergewissernden Ausrufs „Mein Vater bist du!“, den einzelne Beter mit dem Appell an Gottes Rettung verknüpfen (Ps 89[88],27; Sir 51,10^{hebr.}),²⁹ ferner in einer Aussage über das Bekenntnis und Treuegelübde Israels (Jer 3,19^{MT}).³⁰ Der Ausdruck „unser Vater“ wird seinerseits in unterschiedlichen Zusammenhängen verwendet: als Anrede im Lobgebet eines Königs Israels (1Chr 29,10)—sowie in diversen rabbinisch überlieferten Bittgebeten um Festigung oder Wiederherstellung der Gottesbeziehung Israels³¹—, zudem als identifizierende Bezeichnung Gottes in einem kollektiven Klage- und Bittgebet der Israeliten (Jes 63,16; 64,6) sowie in einem an sie gerichteten Aufruf zum Dank und Lob Gottes (Tob 13,4).

Überschaut man die Belege, so wird deutlich: Die Anrede und die Bezeichnung Gottes als „Vater, „mein Vater“ oder „unser Vater“ dienen in verschiedenen Kontexten mit je eigenen Akzenten der Bekräftigung oder Vergewisserung der engen, von Gott selbst gestifteten Beziehung zwischen Beter(n) und Gott. Diese allgemein gefasste Intention aber kann ganz unterschiedlich konkretisiert werden—nicht nur als Appell an Gottes Treue, sondern auch als Ermunterung des/der Betenden zur Ehrung Gottes. Vor diesem Hintergrund ist nun der Grundbestand der Jesus zugeschriebenen Gebete selbst in den Blick zu nehmen.

²⁸ Die Deutung des hebr. Textes ist freilich unsicher (s.u. im Anhang)—zumal die LXX-Version hier stark abweicht (sie liest ἐξομολογήσομαι σοι, κύριε βασιλεῦ, καὶ αἰνέσω σε θεὸν τὸν σωτήρᾶ μου...).

²⁹ Die LXX-Version bietet in Sir 51,10 ἐπεκαλεσάμην κύριον πατέρα κυρίου μου...

³⁰ Die beiden Belege in Jer 3 kontrastieren mit dem Vorwurf der Götzenverehrung in Jer 2,26f., bei der Israels Repräsentanten „zum Holz sagen: ‚Mein Vater bist du!‘“ (hier konvergiert die LXX-Version mit dem MT).

³¹ In der palästinischen Rezension des 18-Bitten-Gebetes steht „unser Vater“ dabei in den Bitten 4 und 6 absolut; an allen anderen Stellen (s. Anhang) steht es parallel zu oder verbunden mit der Anrede „unser König“.

III

Unter den o. g. Belegen³² zur Rede von Gott als „Vater“ in den Gebeten Jesu sind die meisten eindeutig redaktioneller Herkunft. Das gilt schon für Mt 26,42(.53) und Lk 23,34.46,³³ erst recht für die johanneischen Belege (Joh 11,41; 12,27f.; 17,1.5.11.21.24f.).³⁴ Die folgende Analyse kann sich daher auf drei Stellen beschränken: die Gethsemane-Szene (Mk 14,32–42 par.), den Jubelruf (Mt 11,25ff. // Lk 10,21f.) und das Vaterunser (Mt 6,9–13 // Lk 11,2–4).

1. *Jesu Gebet in Gethsemane*

Im Rahmen der markinischen Erzählung von der Passion Jesu bildet die Szene das literarische Gegenstück zur Schilderung des Sterbens Jesu am Kreuz—hier wie dort tritt Jesus ins Gebet zu Gott ein, weil er seinen Tod vor Augen hat (vgl. Mk 14,35f.39 mit 15,34).³⁵ Der paränetische Charakter des Abschnitts 14,32–42, der in den wiederholten Ermahnungen Jesu an die Jünger (V. 34c.38.41b) zutage tritt, passt überdies gut zum Grundzug dieser Passionserzählung.³⁶ Es ist deshalb eher unwahrscheinlich, dass erst Markus die Gethsemane-Episode in den Erzählzusammenhang eingliedert hat.³⁷ Vielmehr dürfte er sie als Bestandteil des ihm vorliegenden Passionsberichts vorgefunden haben.

Allerdings ist an manchen Stellen eine redaktionelle Bearbeitung erkennbar: a) Die Aussonderung von Petrus, Jakobus und Johannes aus dem Kreis der Jünger in V. 32f. entspricht dem Verfahren in 5,37; 9,2, steht aber in Spannung zu der Darstellung in 14,37–42, die Jesus durchgehend nur mit einer Gruppe von Jüngern (um Petrus) in Beziehung setzt. Mindestens V. 33*init.* ist daher Markus zuzuschreiben. Das Gleiche aber gilt für V. 33*fin.*, der zur Tendenz dieses Evangelisten passt, Jesu Empfindungen zum

³² Siehe oben Anm. 9.

³³ Mit Mt 26,42 weist der Evangelist auf den ersten Teil des Vaterunsers (6,9f.) zurück (vgl. SCHWEIZER [1976, 323]), mit 26,53 auf die zweite Versuchung durch den Teufel (4,6: „Wenn Du Gottes Sohn bist...“). In Lk 23,34.46 wiederum findet die lukianische Darstellung Jesu als des Vorbildes für den „Umgang mit Menschen“ und die „Ergebung in den Willen Gottes“ ihren Höhepunkt (vgl. MERKLEIN [1994, 219]). Zur Zugehörigkeit von Lk 23,34 zum ältesten Textbestand vgl. WOLTER (2008, 757).

³⁴ Diese Belege unterstreichen die Konzeption des Evangelisten, „dass Gott zunächst nur der Vater Jesu ist“ und erst durch Jesus „den Menschen als Vater wahrnehmbar und gegenwärtig“ wird (vgl. FELDMAYER und SPIECKERMANN [2011, 81]).

³⁵ Vgl. WILK (2002, 58f.).

³⁶ Vgl. dazu DORMEYER (1974, 269–287).

³⁷ So aber BULTMANN (1979, 288).

Ausdruck zu bringen, und seine sprachlichen Vorlieben widerspiegelt.³⁸ Ohne V. 33 stößt sich freilich V. 32aß–b mit V. 34; zudem gibt diese erste Äußerung Jesu dann eine Sinnrichtung vor, von der seine späteren Voten abweichen. V. 32aß–33 sind demnach insgesamt als markinischer Zusatz aufzufassen. b) V. 40c stellt eine enge Parallele zu 9,6a dar und unterstreicht das mangelnde Verständnis der Jünger für Jesus, dürfte also ebenfalls auf Markus zurückgehen.³⁹ c) In V. 41e wird 9,31aß—im Gefolge von 14,21—variiert wiederholt. Da der Satz zudem eine Dublette zu V. 42b bildet, wird man auch ihn als redaktionelle Zutat anzusehen haben.

Ob und ggf. in welcher Weise die Markus vorliegende Erzählung ihrerseits aus einem längeren Wachstumsprozess hervorgegangen ist, lässt sich nicht mehr ausmachen; es fehlen klare Kriterien für diesbezügliche Urteile.⁴⁰ Ein relativ hohes Alter der Überlieferung ergibt sich jedoch aus dem Umstand, dass sie wahrscheinlich auch im vorjohanneischen Passionsbericht enthalten war; dies jedenfalls legen die Übereinstimmungen zwischen Mk 14,35f.41f. und Joh 12,23.27f.; 14,30f. nahe.⁴¹ Im Folgenden wird deshalb die vormarkinische Version der Gethsemane-Szene auf die Darstellung des Gebetes Jesu hin untersucht.

Dieses Gebet wird innerhalb der Erzählung dadurch vorbereitet, dass Jesus seinen Jüngern unter Anspielung auf Ps 42[41]f. den Anlass seines Betens erläutert (Mk 14,34a–b): die tiefe, bis an den Tod reichende Betrübnis seiner Seele, in der sich—angesichts der erfahrenen Bedrängnis—die Klage über das Fernbleiben Gottes und die Hoffnung auf sein rettendes Eingreifen verbinden.⁴² Zudem gibt Jesus seinem Rückzug ins Gebet von vornherein auch eine paradigmatische Bedeutung: Die Jünger sollen ihrerseits wachen (V. 34c) und beten (V. 38), damit sie nicht in die Versuchung kommen, d.h. in eine Situation, die sie zur Absage an Gott zwingen würde. Das Gebet Jesu selbst wird dann zunächst in seiner Intention gekennzeichnet: Es zielt darauf, dass die Stunde der Auslieferung (vgl. V. 41f.), wenn möglich, an ihm vorübergehen möge (V. 35). An diese Angabe schließt sich eine wörtliche Wiedergabe des Gebetes an (V. 36), das vier

³⁸ Vgl. zum Ersten etwa Mk 3,5a–b; 6,34a; 10,14a.21a. Ferner hat sich ἡρξά[ν]το plus Inf. als markinische Vorzugswendung erwiesen (vgl. 1,45 u.v.ö.), während ἐκθαμβέομαι im NT überhaupt nur bei Markus belegt.

³⁹ Vgl. GNILKA (1999, 257) (der zudem V. 40b der „Vorliebe“ des Evangelisten „für erläuternde Begründungssätze“ zuschreibt).

⁴⁰ Vgl. den Überblick über die disparate Forschungsdiskussion bei GNILKA (1999, 256).

⁴¹ Vgl. SCHLERITT (2007, 332f.).

⁴² Vgl. zur Klage inmitten von Bedrängnis Ps 42[41].4.8.10b.11; 43[42].2b zur Hoffnung 42[41].6b.12b; 43[42].3f.5b.

Elemente umfasst: Anrufung, beschreibendes Lob, Bitte und Ergebung in den Willen Gottes.⁴³

Die einleitende Anrufung Gottes als $\alpha\beta\beta\alpha$ δ $\pi\alpha\tau\eta\rho$ dürfte in dieser Form liturgischen Ursprungs sein; darauf weisen die Parallelen in Gal 4,6 und Röm 8,15 hin. Solch eine Herleitung entspricht auch der beispielhaften Funktion der Darstellung des Betens Jesu in Mk 14.⁴⁴ Es fällt allerdings auf, dass δ $\pi\alpha\tau\eta\rho$ neben $\alpha\beta\beta\alpha$ nicht als Übersetzung ausgewiesen wird, wie das im Markus-Evangelium bei aramäischen Ausdrücken innerhalb von Äußerungen Jesu sonst stets geschieht.⁴⁵ Andererseits dürfte es sich auch kaum nur um eine zum Zwecke der Intensivierung verdoppelte Anrede handeln;⁴⁶ die Kombination verschiedensprachiger Wörter steht solch einer Erklärung entgegen.⁴⁷ Vielmehr wird man der Transkription des aramäischen Wortes einen eigenen Sinn zuschreiben müssen.

Eine ungefähre Analogie bietet Jes 5,2^{LXX}. Dort wird das hebräische Wort $\rho\kappa\psi$ mit $\alpha\mu\pi\epsilon\lambda\omicron\nu$ $\sigma\omega\rho\eta\chi$ doppelt wiedergegeben; und dabei weist die Transkription durch den Anklang an die hebräische Wurzel $\rho\kappa\psi$ auf die Ambivalenz der im Bildwort „Rebe“ dargestellten Herrschergestalt hin.⁴⁸

Die Zusammenstellung mehrerer Epitheta mit verschiedenen Bedeutungen ist gerade in den oben vorgestellten jüdischen Gebeten geläufig.⁴⁹ In Mk 14,36 aber legt die Fortsetzung des Gebetes die Vermutung nahe, dass die Verknüpfung von $\alpha\beta\beta\alpha$ und δ $\pi\alpha\tau\eta\rho$ auf die Zweiseitigkeit der Vater-schaft Gottes verweist: Als Vater ist Gott der, von dem der Beter Hilfe erwarten kann und Hilfe erwartet (V. 36c–d), zugleich aber der, auf dessen

⁴³ Vgl. zur Strukturierung VAN UNNIK (1970).

⁴⁴ Umgekehrt verzichtet die Erzählung gerade darauf, diese Anredeform auf Jesus selbst zurückzuführen, indem sie ihn explizit getrennt von seinen Jüngern, also ohne Ohrenzeugen beten lässt.

⁴⁵ Vgl. Mk 5,41b–f; 7,34b–c; 15,34b–e. Mathäus und Lukas haben diese Eigentümlichkeit beseitigt, da sie jeweils nur das einfache $\pi\alpha\tau\epsilon\rho$ μου (Mt 26,39) bzw. $\pi\alpha\tau\epsilon\rho$ (Lk 22,42) als Anrede bieten (dazu s.u. Anm. 53).

⁴⁶ Solch eine Verdoppelung liegt etwa in 2Kön 2,12 (bei Elischas „Nachruf“ auf den ent-rückten Elija) und 13,14 (in Joas' Klage über den Tod Elischas) vor; vgl. ferner die Anrede des Rabbi Hanan ha-Nehba in bTaan 23b (s. Anhang).

⁴⁷ Gegen LOHMEYER (1957, 315), der hier eine in „der doppelsprachigen palästinensi-schen Gemeinde... gebräuchliche Anrede Gottes“ vermutet, bei der eine „der gerade im Judentum nicht seltenen Verdoppelungen“ vorliege.

⁴⁸ Vgl. VAN DER KOOIJ und WILK (2011, 2516).

⁴⁹ Vgl. neben der Wendung „unser Vater, unser König“ in diversen rabbinischen Gebeten die kombinierten Anrufungen in Sir 23,1.4 („Herr, Vater und Beherrscher/Gott meines Lebens“); 51,1 („mein Gott, mein Vater“ [doch s.u. im Anhang z.St.]); 4Q372 Frg.1 16 („mein Vater und mein Gott“); 4Q460 Frg.9 1,5 („mein Vater und mein Herr“); ähnlich schon Ps 89[88],27 („mein Vater... , mein Gott und der Fels meines Heils“).

Willen sich der Beter verpflichtet sieht (V. 36e).⁵⁰ Diese doppelte Ausrichtung des Gebetes wird bereits durch den hinführenden Final-Satz in V. 35 angedeutet—und sie prägt auch die genannten paulinischen Parallelen.

Hier wie dort tritt die doppelte Ausrichtung der Anrufung Gottes als $\alpha\beta\beta\alpha$ δ $\pi\alpha\tau\eta\rho$ im engeren Kontext deutlich zutage: In Röm 8 wird die Anrufung auf den „Geist der Sohnschaft“ zurückgeführt, der einerseits die Lebensgestaltung der Kinder Gottes prägt (8,14), andererseits ihnen die Gewissheit gibt, Erben Gottes zu sein, die der künftigen Verherrlichung mit Christus entgegen gehen (8,16f.). In Gal 4 wiederum erscheint jene Anrufung als Gebet derer, die sich von Gott aus der Sklaverei unter dem Gesetz befreit sehen (4,4–7), die Gott aber gerade deshalb unbedingte Treue schulden (4,8–11). Dass aber gerade die Zusammenstellung zweier verschiedener Vater-Bezeichnungen die Zweiseitigkeit der Vatermetaphorik zur Sprache bringt, macht der Vergleich der paulinischen Belege mit ApokrEz 3 wahrscheinlich; denn dort drückt sich in dem einfachen—dabei ebenfalls ganz für sich stehenden—„Vater!“ die Abwendung von der Gesetzlosigkeit im Zuge der erneuten Hinwendung zu Gott aus.

Der konkrete Inhalt des Gebetes Jesu lässt die eigenartige Form seiner Anrede Gottes besonders plausibel erscheinen: Einerseits deutet Jesus ja, wie das auch in Mk 10,38 verwendete Bild vom „Kelch“ zeigt, den ihm bevorstehenden Tod (vgl. 14,34b) als Ausdruck des göttlichen Zorngerichts⁵¹—und fleht darum, vor diesem Gericht bewahrt zu werden. Andererseits bekundet er mit dem Hinweis auf Gottes (verborgenen) „Willen“, dem die Warnung vor der „Versuchung“ in V. 38 entspricht, seine Ahnung, dass er dieses Gericht ertragen muss⁵²—und unterwirft sich mit seinem eigenen Wollen diesem Ratschluss Gottes. Die Anrufung Gottes in V. 36b dient also zur Eröffnung eines Gebetes, in dem Jesus *zugleich* an Gottes Rettermacht sowie Rettungsbereitschaft appelliert *und* den eigenen Gehorsam gegenüber Gottes Willen betont. Eben dazu ist die Kombination der Epitheta $\alpha\beta\beta\alpha$ und δ $\pi\alpha\tau\eta\rho$ sehr geeignet.⁵³

⁵⁰ Vgl. dazu insbesondere das Nebeneinander der beiden Bitten in Sir 23,1 und 4.

⁵¹ Vgl. v.a. Ps 75[74],8f.; Jes 51,17; Jer 25,15–29[32,1–15]; Ez 23,28–34 sowie ECKEY (1998, 272f.).

⁵² Vom weiteren Kontext her lässt sich die Unausweichlichkeit des Todes Jesu mit dessen Ankündigung in der Schrift (vgl. Mk 14,21a.49) und dessen stellvertretendem Charakter (vgl. Mk 10,45; 14,22–24) erklären; in der Gethsemane-Szene selbst klingen diese Motive jedoch nicht an.

⁵³ Die Kombination der Hinweise auf Gott als Vater, auf Gottes Willen und auf die Versuchung in Mk 14,35–38 erinnert der Sache nach an das Vaterunser-Gebet in Mt 6,9–13; die Diskrepanzen im Wortlaut sprechen aber gegen die Annahme eines traditionsgeschichtlichen Zusammenhangs. Den Konnex stellen erst Matthäus und Lukas her, indem sie die Anrede Gottes durch Jesus an die jeweils von ihnen tradierte Fassung des Vaterunsers

2. Jesu Jubelruf

Matthäus und Lukas überliefern in unterschiedlichen Zusammenhängen den so genannten Jubelruf Jesu (Mt 11,25–27 // Lk 10,21f.).⁵⁴ Da beide Textfassungen im Wortlaut recht weitgehend übereinstimmen und zudem jeweils nahe bei den Weherufen gegen galiläische Dörfer (Mt 11,21–24 // Lk 10,13–15) stehen, dürften die Evangelisten u.a. auch den Jubelruf der Logienquelle entnommen haben. Der Abschnitt bildet freilich kaum eine ursprüngliche Einheit; er verbindet ja ein Dank- bzw. Lobgebet Jesu (Mt 11,25f. // Lk 10,21) mit einer Aussage, die—jenseits der Form des Gebets—die einzigartige Würde Jesu zur Sprache bringt. Daher muss besagtes Lobgebet zunächst für sich betrachtet werden.

In diesem Gebet preist Jesus Gott für sein eigentümliches Offenbarungshandeln, „dies vor Weisen und Verständigen verborgen und es Unmündigen enthüllt“ zu haben. Im Blick auf solches Handeln spricht er Gott als „Vater, Herr des Himmels und der Erde“ an und anerkennt abschließend das „Wohlgefallen“, also den gnädigen Willen des „Vaters“, das in jenem Handeln zur Geltung kommt. Worauf sich das Demonstrativpronomen „dies“ in Jesu Gebet bezieht, lässt sich ohne einen literarischen Kontext natürlich nicht bestimmen. Immerhin konvergieren aber die unterschiedlichen Kontextualisierungen in den Jesuserzählungen des Matthäus und des Lukas insofern, als der Bezugspunkt des Jubelrufs jeweils die Machttaten sind, die durch Jesus oder in seinem Namen vollbracht werden, in denen die eschatologischen Heilserwartungen Israels Erfüllung finden und durch die Jesus Israel zur Umkehr ruft.⁵⁵ Das Ziel der Offenbarung besteht dann darin, dass die „Unmündigen“ als Nachfolger Jesu „Ruhe finden für ihre Seelen“ (so Matthäus) bzw. als Jünger Jesu ins himmlische Gottesreich eingehen (so Lukas).⁵⁶

Ein Dank für besondere Einsicht in das Handeln Gottes ist in jüdischen Gebeten mehrfach belegt.⁵⁷ Jesus indessen lobt Gott, weil *andere*

annähern (Mt 26,39b bietet *πάτερ μου* in Analogie zu *πάτερ ἡμῶν* in 6,9; in 26,42d wird dann aus 6,10 gleichsam zitiert) bzw. angleichen (in Lk 22,42 steht *πάτερ* wie in 11,2).

⁵⁴ Matthäus bietet den Jubelruf, verbunden mit dem „Heilandsruf“ Mt 11,28–30, am Ende eines Rückblicks auf das öffentliche Wirken Jesu in Galiläa (11,2–30); Lukas integriert ihn in die Antwort Jesu auf den knappen Bericht der 70 bzw. 72 Jünger über ihr Wirken in den Städten Israels (Lk 10,17.18–24).

⁵⁵ Vgl. DAVIES und ALLISON (1991, 276f.). Konkret akzentuiert Matthäus die Erkenntnis der Christuswürde Jesu (Mt 11,2–6.20f.), Lukas die Teilhabe am Sieg über den Satan und an der Gottesherrschaft (Lk 10,9.13.17–19.23f.).

⁵⁶ Vgl. einerseits Mt 11,28–30, andererseits Lk 10,20 und dazu 12,32.

⁵⁷ Vgl. etwa Dan 2,19–23 oder 1QH 15[7],26–33.

in seinem Tun bzw. dem durch ihn ermöglichten Geschehen Gottes Handeln erkennen.⁵⁸ Dabei liegt die Pointe seines Lobes darin, dass es jene anderen Menschen als „Unmündige“ (νήπιοι) charakterisiert. Diese aber bedürfen zum einen in weisheitlicher Sicht der Unterweisung;⁵⁹ zum andern sind sie rechtlich gesehen noch ganz von ihrem Vater abhängig.⁶⁰ Demnach weist die Aussage, Gott habe „dies den Unmündigen enthüllt“, eine besondere Affinität zur Anrede Gottes als Vaters auf. Umgekehrt lenkt Gott als „Herr des Himmels und der Erde“ auch und gerade die Geschehnisse der Menschen.⁶¹ Der Lobruf Jesu in Mt 11,25 // Lk 10,21a–e ist also chiasmatisch aufgebaut: Als „Herr des Himmels und der Erde“ hat Gott verfügt, das Wesen der Machttaten Jesu vor den Weisen und Verständigen zu verhüllen,⁶² um es als „Vater“ den Unmündigen zu enthüllen. So aber erfüllt sich die Weissagung aus Jes 29,14, Gott werde zu Lasten der „Weisen und Verständigen“ einen Wandel im Gottesvolk durchführen.⁶³ Zugleich verwirklicht sich damit, wie Jesus in Mt 11,26 // Lk 10,21f–g feststellt, das eschatologische Wohlgefallen Gottes,⁶⁴ durch welches sich Gott als Vater seines Volkes erweist.⁶⁵

Dass Jesus Einblick in die Eigenart dieses Wohlgefallens hat, rückt ihn zweifellos in eine besondere Nähe zu Gott. Ein singuläres Verhältnis zu Gott *als Vater* ist damit jedoch (jedenfalls zunächst noch) nicht ausgesagt. Auch die Kombination der Vater-Anrede mit der Prädikation „Herr des

⁵⁸ Vgl. FIEDLER (2006, 243).

⁵⁹ Vgl. z.B. Ps 19[18],8: „Das Zeugnis des Herrn ... macht Unmündige weise“; 119[118],130: „Die Erklärung deiner Worte wird ... Unmündige verstehen lassen“; ähnlich Sap 10,21: „Die Weisheit hat ... die Zungen der Unmündigen deutlich gemacht“. Man sollte also nicht nur davon sprechen, dass die Adressaten „schulmäßiger Weisheit ... fern[]“ seien (so WIEFEL [1998, 223]).

⁶⁰ Vgl. dazu Gal 4,1f. FRANCE (2007, 444), spricht demgemäß von den „immature who remain dependent on others“.

⁶¹ Vgl. dazu Tob 7,17^{BA}; 10,13^S; Dan 4,14^{LXX}, ferner Gen 24,3.7.

⁶² Man beachte die Analogie zwischen der Anrede Gottes und der Verhüllungs-Aussage in der Doppelung von Begriffen („des Himmels und der Erde“ / „vor Weisen und Verständigen“).

⁶³ Vgl. dazu auch 1QH 10[2],8f. (wo der Beter feststellt: „Und ich wurde zur Falle für die Übeltäter, aber zur Heilung für alle, die umkehren von der Sünde, zur Klugheit für die Einfältigen (פְּתִיִּים) und zum festen Sinn für alle, die bestürzten Herzens sind“ [Übersetzung nach LOHSE (1986, 117)]) sowie die Kennzeichnung der Täter der Thora als der „Einfältigen (פְּתִיִּים) Judas“ in 1QpHab 12,4f.

⁶⁴ Vgl. die Rede von der „Zeit des Wohlgefallens“ in Jes 49,8; Ps 69[68],14.—In 1Kor 1,18–21 hat Paulus seinerseits den Zusammenhang des in Jes 29,14 angekündigten Gotteshandelns mit dem eschatologischen Wohlgefallen Gottes zur Sprache gebracht; vgl. dazu WILK (1998, 101–105).

⁶⁵ Vgl. dazu Jer 31[38],9.

Himmels und der Erde“⁶⁶ spricht gegen die Annahme, Jesus bringe in *diesem* Gebet seine eigene, individuelle Beziehung zu Gott zur Sprache. Die Anrede Gottes als Vater ergibt sich hier vielmehr aus dem Blick auf das göttliche Erbarmen, das den Charakter eines Heilsratschlusses hat.

In ähnlichen Sachzusammenhängen erscheint die Vater-Bezeichnung in TestHiob 40,2f.—hier eröffnet das Gebet Hiobs zum Vater seinen „Freuden“ den Blick auf seine in den Himmel aufgenommenen Kinder—und in JosAs 12,13f., wo Gottes Erbarmen als Ausdruck des väterlichen Wesens Gottes erhofft wird.

In Mt 11,25f. // Lk 10,21 preist Jesus also Gott deshalb als „Vater“, weil sich in der Hinwendung Gottes zu den „Unmündigen“ in Israel—welche ihnen das Verstehen des eschatologischen Charakters der durch Jesus vollzogenen bzw. ermöglichten Machttaten eröffnet—das aus göttlichem Ratsschluss hervorgehende Erbarmen Gottes vollzieht.

Was nun Mt 11,27 // Lk 10,22 angeht, so muss die Auslegung bei der Verknüpfung dieser Aussage mit dem voranstehenden Gebet Jesu ansetzen; löst man sie aus diesem Zusammenhang heraus, verfügt man über keine Kriterien mehr, die vielfältigen Deutungsmöglichkeiten⁶⁷ auf ihre Plausibilität hin zu beurteilen. Im Konnex mit Mt 11,25f. // Lk 10,21 aber ergeben sich für die Interpretation des anschließenden Logions einige klare Anhaltspunkte:

- a) Das einleitende Wort „alles“ (πάντα) weist auf die Pronomina in Mt 11,25e // Lk 10,21e (ταῦτα und αὐτά) zurück; es bezeichnet daher weder in umfassender Weise die Machtstellung Jesu noch seine einzigartige Gotteserkenntnis,⁶⁸ sondern konkret seine Befähigung zu eschatologischen Machttaten.⁶⁹
- b) Die Rede von „meinem Vater“ (τοῦ πατρός μου) bzw. vom Vater (ὁ πατήρ) in Mt 11,27 // Lk 10,22 greift die Anrede „Vater“ (ὁ πατήρ) in Mt 11,26a // Lk 10,21f auf, ist also von vornherein auf Gott zu beziehen.
- c) Der abschließende Hinweis auf das „Enthüllen“ (ἀποκαλύψαι), das der Sohn vornehme, knüpft an die Enthüllungsaussage Mt 11,25e // Lk 10,21e an; das durch den Sohn erschlossene „Erkennen des Vaters“

⁶⁶ Vgl. dazu 1Chr 29,10f.

⁶⁷ Vgl. die Diskussion bei LUZ (2007, 208–214).

⁶⁸ Vgl. zu dieser Alternative BÜCHSEL (1935, 173), sowie JEREMIAS (1966, 51).

⁶⁹ So bereits Johannes Chrysostomus (zitiert bei LUZ [2007, 210 Anm. 96]); vgl. ferner HARRINGTON (1991, 167), der freilich alternativ erwägt: „If it [sc. πάντα] points forward . . ., then it has to do with Jesus' sonship and the authority that flows from it.“

- in Mt 11,27c // Lk 10,22c gehört demnach mit der vom Vater eröffneten Einsicht in das Wesen der Machttaten Jesu unmittelbar zusammen.
- d) Eine analoge Wechselbeziehung besteht zwischen den Aussagen über das Wollen (ἐάν βούληται) des Sohnes in Mt 11,27c // Lk 10,22c und das Wohlgefallen (εὐδοκία... ἔμπροσθέν σου) des Vaters in Mt 11,26b // Lk 10,21g; die Gruppe der mit dem Relativpronomen ὃς bezeichneten Einzelpersonen ist daher mit den „Unmündigen“ in Mt 11,25e // Lk 10,21e identisch.

Angesichts dieser Verbindungslinien muss Mt 11,27 // Lk 10,22 im vorliegenden Zusammenhang als „Kommentarwort“⁷⁰ zu Jesu Lobgebet aufgefasst werden.

Grundlegende Bedeutung für die Auslegung dieses Kommentars kommt ferner dem Verständnis seines formalen Aufbaus zu. Da wahrscheinlich Lukas den ihm überlieferten Text griechischer Diktion angenähert hat, ist vom matthäischen Wortlaut auszugehen.⁷¹ In ihm gliedern die Konjunktionen καί, οὐδέ und καί den Satz in vier Zeilen. Dabei bilden freilich die Zeilen 2 und 3 einen Parallelismus, der „die Gegenseitigkeit vollkommenen Erkennens“ zur Sprache bringt; diese Zeilen sind daher „nicht zu trennen und gesondert auszulegen“.⁷² Gewiss findet Zeile 3 in Zeile 4 ihre Fortsetzung: Die im Wollen des Sohnes begründete Enthüllung eröffnet bestimmten Menschen, wozu sie eigentlich keinen Zugang haben. Diese Enthüllung ermöglicht aber nicht nur, was an sich nur dem Sohn zu Eigen ist: das Erkennen des Vaters—sondern zugleich, was an sich nur dem Vater zu Eigen ist: das Erkennen des Sohnes.⁷³ In Zeile 4 erreicht somit das Kommentarwort als Ganzes sein Ziel. Dann aber liegt es nahe, Zeile 1 als Gegenstück zu Zeile 4 aufzufassen und in ihr den Ausgangspunkt des gesamten Kommentarwortes bezeichnet zu sehen: Weil Jesus mit Recht sagen kann „Alles (sc. was ich an eschatologischen Machttaten vollbringe) wurde mir von meinem Vater übergeben“, ist er befähigt und berufen, das Erkennen des Vaters *als Vaters* und damit auch das Erkennen des Sohnes *als Sohnes* zu erschließen, wem er will.

⁷⁰ LUZ (2007, 200.207) (bei anderer Interpretation im Detail).

⁷¹ Zur lukanischen Redaktion vgl. BOVON (1996, 67). Der Sinn verschiebt sich freilich bei Lukas nicht wesentlich; s.u. Anm. 73.

⁷² Vgl. DALMAN (1930, 232).

⁷³ Vgl. LUZ (2007, 214), sowie—im Bezug auf den lukanischen Wortlaut!—WOLTER (2008, 389).

So ergibt sich: Jesus führt mit diesem Wort, erstens (Mt 11,27a // Lk 10,22a), die von ihm vollzogenen (Mt) oder ermöglichten (Lk) Machttaten in ihrer eschatologischen Bedeutung auf seine Sendung und Begabung durch Gott zurück; die Rede von „meinem Vater“ weist Gott demgemäß als denjenigen aus, dem Jesus seine Vollmacht zu solchen Taten verdankt, in dessen Auftrag er dabei handelt und dessen Erbarmen er durch sie den „Unmündigen“ erfahrbar macht. Hinsichtlich der Erfahrung des väterlichen Erbarmens Gottes in den Machttaten Jesu macht er dann, zweitens (Mt 11,27b–c // Lk 10,22b–c) deutlich, dass sie die Einsicht in die wechselseitige Bezogenheit von Gott als Vater und Jesus als Sohn eröffnet—und damit Anteil gibt an der wechselseitigen Erkenntnis von „Vater“ und „Sohn“. Beide Begriffe sind hier deshalb als Statusbezeichnungen aufzufassen, die „semantisch durch die Relation zum jeweils andern festgelegt“ sind.⁷⁴ Das aber bedeutet: Was „der Sohn“ enthüllt, ist nicht die Erkenntnis Gottes als Vaters, sondern, genauer, die Erkenntnis Gottes *als des Vaters Jesu*—wie er ja auch präzise die Erkenntnis seiner selbst *als des Sohnes Gottes* erschließt. Insofern entfalten die Zeilen 2–4 des Kommentarwortes, was es heißt, wenn Jesus in Zeile 1, unter Bezug auf seine eschatologischen Machttaten, Gott „meinen Vater“ nennt.

Die singuläre Besonderheit der Gottesbeziehung, die sich hier in der Anrede Gottes als „mein Vater“ widerspiegelt, bestimmt auch die meisten Belege für diese Anrede im Alten Testament und in den Texten aus Qumran.⁷⁵

Zusammenfassend lässt sich feststellen: In Mt 11,25f. // Lk 10,21 betet Jesus zu Gott als „Vater“, weil Gott den „Unmündigen“ in Israel mittels der durch Jesus ermöglichten oder vollzogenen Machttaten eschatologisches Erbarmen zuwendet. Mit Mt 11,27 // Lk 10,22 werden diese Machttaten in ihrer eschatologischen Bedeutung dann auf das spezifische, als solches einzigartige Verhältnis Jesu zu Gott als *seinem* Vater zurückgeführt. Daher fällt die von Gott *als dem Vater seines Volkes* offenbarte Einsicht in den eschatologischen Charakter des Wirkens Jesu—die Jesus in seinem Lobgebet bejubelt—in eins mit dem von Jesus als dem Sohn Gottes erschlossenen

⁷⁴ Vgl. WOLTER (2008, 389). Eine ungefähre Analogie bietet Mal 1,6^{LXX}: „Der Sohn ehrt den Vater (υἱὸς δοξάζει πατέρα) und der Knecht seinen Herrn. Und wenn ich Vater bin (καὶ εἰ πατήρ εἰμι ἐγώ), wo ist meine Ehre? ... spricht der Herr ...“ (Übersetzung: MÜLLER und SCHORN [2010, 1227]).

⁷⁵ Vgl. zum einen Jer^{MT} (2,27; 3,4.19—sowie die entsprechende Bezeichnung Gottes in Ps 89[88],27—, zum andern 4Q372 Frg.1 16; 4Q460 Frg.9 1.5. Lediglich die Belege in Sir^{hebr.} 51,1.10 weisen auf eine Beziehung des Beters zu Gott als *seinem* Vater, die anscheinend auch andere Beter für sich in Anspruch nehmen könnten.

Verständnis der singulären Wechselbeziehung zwischen ihm und Gott *als dem Vater Jesu*, einem Verständnis, das den dazu Erwählten Anteil an der gegenseitigen Erkenntnis von Vater (d.h. Gott als Vater Jesu) und Sohn (d.h. Jesus als Sohn Gottes) gibt. Das Kommentarwort erklärt somit die Bevollmächtigung Jesu, des Sohnes Gottes, durch *seinen* Vater, Gott, zum Fundament der Offenbarung Gottes in den eschatologischen Machttaten Jesu, mit denen Gott sich *für die „Unmündigen“ in Israel* als Vater erweist; es stellt überdies die Willenseinheit zwischen Gott und Jesus heraus, die durch diese Offenbarung realisiert und erkennbar wird. Dass deren Empfänger dabei in das Verhältnis „von Vater und Sohn... einbezogen werden“ und erst „aufgrund dieser Partizipation an der Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater“ Gotteskinder werden,⁷⁶ wird im Jubelruf Jesu jedoch nicht gesagt.

Die Frage, ob das Wort Mt 11,27 // Lk 10,22 ursprünglich selbständig war und als selbständiges Logion zum ältesten Bestand der Jesusüberlieferung gehört oder nicht, ist kaum mit einem hinreichenden Maß an Wahrscheinlichkeit zu beantworten.⁷⁷ Plausibel interpretierbar aber ist dieses Logion allein im Konnex mit dem bei Matthäus und Lukas (und daher wohl auch in Q) jeweils voranstehenden Lobgebet Jesu. Nur als Teil dieses Zusammenhangs konnte und musste es auch in die vorliegende Untersuchung einbezogen werden. Für sich genommen hätte es nichts mit den Gebeten Jesu zu tun, sondern wäre mit den Aussagen zusammenzustellen, in denen Jesus anderen gegenüber Gott „meinen Vater“ nennt oder im Blick auf Gott und sich selbst von „Vater“ und „Sohn“ spricht.⁷⁸

3. *Das Vaterunser*

Sowohl bei Matthäus als auch bei Lukas ist das Vaterunser eingebettet in eine Gebetsparänese Jesu; diese richtet sich entweder an die Jesus nachfolgende jüdische Volksmenge einschließlich seiner Jünger (so Mt 6,7–15, vgl. 4,25–5,2; 7,28) oder nur an seine Jünger (so Lk 11,1–13). Offenbar soll dieses Gebet regelmäßig rezitiert werden und so das Beten der Nachfolger Jesu prägen.

⁷⁶ So FELDMER und SPIECKERMANN (2011, 67).

⁷⁷ Vgl. dazu die Diskussion bei DUNN (2003, 718–720).

⁷⁸ Vgl. einerseits Mt 7,21; 10,32f.; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10.19.35; 20,23; 25,34; 26,29; Lk 2,49; 22,29; 24,49; Joh 2,16; 5,17.43; 6,32.40; 8,19.49.54; 10,18.25.29.37; 14,2.7.20f.23; 15,1.8.10.15.23f.; 20,27 (sowie Apk 2,28; 3,5.21), andererseits Mk 13,32 // Mt 24,36; Mt 28,19; Joh 3,35; 5,19–23.26; 14,13.

Sowohl in seinen einzelnen Bitten als auch in der Kombination bestimmter Elemente steht das Vaterunser antik-jüdischen Gebeten sehr nahe.⁷⁹

Es seien an dieser Stelle nur einige markante Parallelen benannt: Eine Verknüpfung von Heiligungs- und Reichsbitte findet sich auch im Eingangsteil des Kaddisch; die Zusammenstellung der Bitte um Brot mit der um Bewahrung vor der Versuchung erinnert an PsSal 5,5–8; die doppelseitige Vergebungsbitte ähnelt dem Aussagezusammenhang in 1QS 10–11. Ferner hat die matthäische Kombination der Willens- mit der Brotbitte eine Analogie in bBerachot 29b.

Die Aufreihung ganz verschiedener Gebetselemente, die das Vaterunser zu einem gattungsübergreifenden Text macht, gibt ihm in diesem Kontext jedoch ein besonderes Profil.

Die Forschung ist sich inzwischen relativ einig, dass die ursprüngliche Version dieses Gebetes im Umfang dem lukanischen, im Wortlaut hingegen innerhalb jenes Umfangs dem matthäischen Text entspricht.⁸⁰ In allen Fassungen aber verknüpfen die Betenden ihre Zukunftshoffnung (Reichsbitte) mit ihrer Wahrnehmung der gegenwärtigen Lebenssituation (Brotbitte) sowie mit ihrer Verpflichtung zu einer bestimmten Art der Lebensgestaltung (Nachsatz zur Vergebungsbitte). Dabei lassen sich, wie antik-jüdische Gebete belegen, alle Bitten sachlich mit der Vateranrede verknüpfen:

- Es ist nach Jes 63,16f. und Sir 23,1–5 Sache Gottes als des Vaters, die Betenden vor der Versuchung—welche zur Absage an Gott und Gottes Willen führen würde—zu bewahren.
- Gerade als Vater wird Gott um Vergebung gebeten, wie ApokrEz 3; JosAs 12,14f.; ApkMos 35,2 und die 6. Bitte im 18-Bitten Gebet zeigen.
- Die materielle Versorgung der Betenden obliegt ebenfalls Gott, weil er ihr Vater ist; dies belegt 1QH 17(9),34–36.
- Die Verpflichtung auf den Willen Gottes verbindet sich auch in Jer 3,19 und Sir 23,1–5 mit der Vateranrede; vgl. außerdem die 5. Bitte der babylonischen Rezension des 18-Bitten-Gebets und den Morgensegen Ahaba rabba.
- Die Rede von der erwarteten Königsherrschaft Gottes ist des Öfteren mit der Anrede oder Bezeichnung Gottes als Vater verknüpft; vgl.

⁷⁹ Vgl. grundsätzlich LOHSE (2009, 16–29).

⁸⁰ Vgl. KLEIN (2009, 86–88).

Tob 13,2–4; 3Makk 6,2f.; TestHiob 39,12–40,2 sowie die Litanei Abinu malkenu.

- Schließlich zieht auch in Jes 63,16 und Sir 51,1.10f. die Anrede Gottes als Vater die Erwähnung seines Namens nach sich.

Die Vateranrede in Lk 11,2 gewinnt also ihren spezifischen Sinn im Zusammenhang mit den folgenden Bitten und Aussagen.⁸¹ Daraus ergibt sich: Der Intention nach ist diese Anrede 1. Ausdruck des Vertrauens auf Gottes Hilfe und Fürsorge, 2. Appell, dass Gott sich als Vater der Betenden faktisch erweisen möge, und 3. Signal ihrer Verpflichtung auf ein Leben in der vom Vater gesetzten Beziehung. Das Vaterunser macht also deutlich, dass Gott als Vater

- seinen Namen (als Retter) heiligen lassen wird (wie durch Engel, so durch Menschen),⁸²
- seine Königsherrschaft auf Erden aufrichtet,
- den Betenden die Sorge um die morgige Ernährung abnimmt,⁸³
- ihnen zudem ihre Schuld erlässt (soweit sie auch selbst anderen vergeben haben),
- sie vor der Versuchung bewahrt

und sich gerade so als König (s. Reichsbitte), Schöpfer (s. Brotbitte), Versöhner (s. Vergebungsbite) und Erlöser (s. Versuchungsbite) erweist. Die Beziehung zu Gott als Vater, von der das Vaterunser spricht, impliziert also einerseits ein von dieser Beziehung her zu bestimmendes Weltverhältnis, andererseits eine von dieser Beziehung her bestimmte Gestaltung des gemeinschaftlichen Lebens. Ein Zusammenhang mit der Bindung der Betenden an Jesus wird dabei nicht markiert; solch ein Zusammenhang kann lediglich aus den sachlichen Konvergenzen des Gebetes mit dem Wirken Jesu und aus dem Umstand, dass es den Jüngern von ihm als Lehrer empfohlen worden ist, erschlossen werden.⁸⁴

⁸¹ Die Feststellung von FRANKEMÖLLE (1994, 245): „die drei Du-Bitten . . . , aber auch die etwas längeren Wir-Bitten . . . sind nur im Kontext der Gebetsanrede verständlich“, muss demnach—zumindest auch—umgekehrt werden.

⁸² Zu dieser doppelten Auslegungsmöglichkeit der Namens-Bitte vgl. STEUDEL (2008, 244–248).

⁸³ Vgl. dazu LUZ (2002, 449–452).

⁸⁴ So LUZ (2002, 456), der das Vaterunser mit gutem Grund als „ein jesuanisches Gebet“ begreift, das „geprägt“ sei „vom Menschen und Gottesboten Jesus“ (doch s.o. Anm. 24).

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Mit dem Vaterunser lehrt Jesus seine Jünger, Gott als Vater anzurufen und darin die von Gott gesetzte Beziehung zu bekräftigen—im Vertrauen auf seine Macht, seine Fürsorge, seine Gnade und seinen Schutz sowie in der Verpflichtung auf seinen Willen bei der individuellen und gemeinschaftlichen Lebensgestaltung. „Vater“ wird dabei zu einer alle Aspekte der Gottesbeziehung umfassenden Anrede.

IV

Überblickt man den in Abschnitt III präsentierten Befund innerhalb der Jesusüberlieferung vor dem Horizont der in Abschnitt II betrachteten antik-jüdischen Belege, so zeigt sich:

1. Die Anrede Gottes als Vater wird in den vorredaktionellen Fassungen der verschiedenen Gebete Jesu auf je eigene Weise formuliert und akzentuiert:
 - In Gethsemane wendet Jesus sich angesichts seines nahenden Todes an Gott als $\alpha\beta\beta\alpha \delta \pi\alpha\tau\eta\rho$, weil er im Gebet (Mk 14,35f.) sowohl sein Zutrauen zur Rettermacht Gottes als auch seine Verpflichtung auf den Heilswillen Gottes zur Sprache bringt. Er betet dabei als Individuum, gibt seinem Gebet aber paradigmatische Bedeutung für das Verhalten seine Jünger in Situationen der Bedrängnis.
 - Das Lobgebet innerhalb des Jubelrufes Jesu (Mt 11,25f. // Lk 10,21) richtet sich zunächst an Gott als $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$ und als $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon \tau\omicron\upsilon \sigma\acute{\upsilon}\rho\alpha\nu\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \tau\eta\varsigma \gamma\eta\varsigma$; denn hier preist Jesus das einerseits verhüllende, andererseits enthüllende Wirken Gottes, das seine eschatologischen Macht-taten zum Medium des Gerichts an den Weisen und Verständigen, zugleich aber zum Medium des Erbarmens an den „Unmündigen“ in Israel werden lässt. Der Nachsatz gilt dann allein dem „Vater“ ($\delta \pi\alpha\tau\eta\rho$), da Jesus mit ihm den gnädigen Heilsratschluss Gottes, der in jenem Erbarmen zum Ausdruck kommt, anerkennt.
 - Der nachfolgende Kommentar zu diesem Lobgebet (Mt 11,27 // Lk 10,22) stellt—als das Fundament der Befähigung Jesu zu jenen Macht-taten—das besondere, in wechselseitiger Erkenntnis konkretisierte Verhältnis heraus, das zwischen Jesus als dem Sohn Gottes und Gott als dem Vater Jesu besteht; in diesem Sinne nennt Jesus Gott hier „meinen Vater“ ($\tau\omicron\upsilon \pi\alpha\tau\rho\acute{\varsigma} \mu\omicron\upsilon$) und spricht von seiner Beziehung zu Gott als der zwischen „dem Vater“ ($\delta \pi\alpha\tau\eta\rho, \tau\omicron\nu \pi\alpha\tau\epsilon\rho\alpha$) und „dem Sohn“ ($\delta \upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma, \tau\omicron\nu \upsilon\acute{\iota}\omicron\nu$).

- Im Vaterunser schließlich vereinigt die Anrede $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$ (Lk 11,2) alle wesentlichen Aspekte der Gottesbeziehung der Betenden; sie erinnert zugleich an Gottes Macht, Fürsorge, Gnade sowie Schutz und an den Willen Gottes für die Lebensgestaltung derer, die zu ihm beten.
- 2. In den verschiedenen Gebeten der Jesusüberlieferung, die sich an Gott als Vater richten, lassen sich einige Bedeutungskonstanten der Vateranrede entdecken:
 - Wer Gott so anspricht, behaftet Gott bei der von Gott selbst gestifteten Beziehung zu dem oder den Betenden.
 - Wer Gott so anspricht, orientiert sich an Gottes eschatologischem Heilsratschluss.
 - Wer Gott so anspricht, bekundet zugleich Gottes Macht und Gottes Güte.

Ein abgerundetes, für das Gottesverhältnis der Betenden zentrales Konzept von Gott als „Vater“ ist damit freilich noch nicht gegeben. Zudem finden sich der erste und der dritte Gesichtspunkt in gleicher Weise bei den vorgestellten antik-jüdischen Gebeten.⁸⁵ Lediglich die durchgehende Orientierung am eschatologischen Heilshandeln Gottes ist daher typisch für die innerhalb der Jesusüberlieferung tradierten Gebete zu Gott als Vater.

3. Was die konkreten Anredeformen betrifft, so gewinnt man den Eindruck, dass $\alpha\beta\beta\alpha$ (Mk 14,36) und $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$ (Mt 11,25c // Lk 10,21c; Lk 11,2) eher die barmherzige Zuwendung Gottes in Erinnerung rufen, während $\delta\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ (Mk 14,36; Mt 11,26a // Lk 10,21f.)—ebenso wie die gleichlautende Bezeichnung (Mt 11,27b–c // Lk 10,22b–c)—stärker den durchzusetzenden Heilsratschluss Gottes in den Blick rückt. Die geringe Zahl der Belege und der einschlägigen Parallelen in der antik-jüdischen Literatur verbietet es jedoch, hier von einem eindeutigen Sachverhalt oder gar einem charakteristischen Merkmal der Jesusüberlieferung zu sprechen.
4. Ein kausaler Zusammenhang zwischen den individuellen Gebeten Jesu zu Gott als Vater und dem Vaterunser wird nicht erkennbar. Die Auffassung, dass Menschen Gott erst und nur deshalb als Vater anrufen können, „weil sie durch den Sohn selbst zu Söhnen geworden sind“,⁸⁶ hat ihre Basis in einer christologischen Reflexion, wie sie in den Briefen

⁸⁵ Siehe oben Abschnitt II.

⁸⁶ So PHILONENKO (2002, 112).

des Paulus und im Evangelium nach Johannes erfolgt.⁸⁷ In den Gebeten der Jesusüberlieferung hat sie keinen *unmittelbaren* Anhalt. Diese Überlieferung erweckt vielmehr den Eindruck, dass die Gewissheit und die Erfahrung der gegenwärtig werdenden, ihrem Wesen nach eschatologischen Gottesherrschaft Jesus als den Boten dieser Herrschaft⁸⁸ veranlassen, Gott im Gebet als „Vater“ anzurufen und eine entsprechende Anrufung Gottes auch seinen Jüngern sowie allen Nachfolger/inne/n ans Herz zu legen. Da freilich deren Teilhabe an der Gottesherrschaft durch Jesus vermittelt ist, wurzelt auch ihr Gebet zu Gott als „Vater“ im Wirken Jesu. Diese Grundlegung ihres Betens zum himmlischen Vater konnten Anhänger Jesu Christi dann im Rückblick auf seine Kreuzigung und Auferweckung durch das darin erkannte Heilshandeln Gottes vertieft und ein für alle Mal bekräftigt sehen. *Insofern* stellt die o.g. Auffassung neutestamentlicher Autoren eine weiterführende, als solche aber durchaus legitime Interpretation des Befundes zur Anrede Gottes als Vater in den Gebeten der Jesusüberlieferung dar.

⁸⁷ Siehe oben die Ausführungen zu Gal 4,6; Röm 8,15 in Abschnitt III.1 (S. 210) und vgl. Joh 20,17 im Konnex mit den Abschiedsreden Jesu (und dazu BACK [2012, 195–199]).

⁸⁸ Zum Sinngehalt der Rede Jesu von Gottes Herrschaft und zur Bindung dieser Rede an sein eigenes Wirken vgl. WILK (2012).

ANHANG: ALTTESTAMENTLICHE UND ANTIK-JÜDISCHE BELEGE FÜR DIE
REDE ZU ODER VON GOTT ALS „VATER“ IM KONTEXT VON GEBETEN

I. „Vater“

a) *Anrede*

Sir 23:⁸⁹ 1 Herr, Vater und Beherrscher meines Lebens (κύριε πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου), überlasse mich nicht ihrem (bösen) Rat, und lasse nicht zu, dass ich ihretwegen falle. 2 Wer wird meinem Denken (zur Strafe) Hiebe auferlegen und meinem Herzen die Zucht der Weisheit, ... 3 sodass meine Unkenntnis nicht überhandnimmt und meine Sünden zu viel werden und ich angesichts der Widersacher falle und mein Feind sich an mir freut ...? 4 Herr, Vater und Gott meines Lebens (κύριε πάτερ καὶ θεὸς ζωῆς μου), gib mir keine hochmütigen Augen; 5 und Begierde wende ab von mir.

SapSal 14:⁹⁰ 1 Irgendeiner wieder, der eine Seefahrt unternehmen und die wilden Wogen durchqueren will, schreit ein (Stück) Holz an, das morscher ist als das Schiff, das ihn trägt. 2 Letzteres nämlich hat zwar das Verlangen nach Geschäftsgewinn ersonnen, die Werkmeisterin Weisheit aber hat es bereitet. 3 Deine Vorsehung aber, Vater (πάτερ), steuert es; denn du hast auch im Meer einen Weg gegeben und in den Wogen einen sicheren Pfad; 4 du zeigtest damit, dass du aus allem retten kannst, sodass jemand auch ohne handwerkliche Fertigkeit (ein Schiff) besteigen (kann).

3Makk 6:⁹¹ 1 Eleazaros aber, ein bedeutender Mann unter den Priestern des Landes, ... betete so: 2 Großmächtiger König, Höchster, allmächtiger Gott, der die ganze Schöpfung mit Erbarmen durchwaltet, 3 siehe auf Abrahams Nachkommen, auf die Kinder des geheiligten Jakob, das Volk deines geheiligten Anteils, das in fremdem Land fremd ist, ungerecht umkommt, Vater (πάτερ). 4 Du hast den mit Streitwagen überhand nehmenden Pharao ..., der sich in gottloser Kühnheit ... überhob, samt seinem stolzen Heer ... vernichtet und dem Volk Israel ein Licht des Erbarmens gezeigt. 5 ...

8 Und den Jona, der im Bauch eines ... Seeungetüms schonungslos hinschwand, hast du, Vater (πάτερ), allen Angehörigen unversehrt wieder gezeigt. 9 Und jetzt, du Übermut hassender, an Mitleid reicher Beschützer des Alls, zeige dich eiligst denen aus dem Volk Israel, die von abscheulichen, gottlosen Völkern misshandelt werden.

ApokrEz (zitiert in *1Clem* 8,3; vgl. *Clem. Alex., Paed. I* 91,2):⁹² 2 Und der Herr des Alls selbst hat über die Buße unter einem Eidschwur gesagt: *So wahr ich lebe, spricht, der Herr, ich will nicht den Tod des Sünders, sondern die Buße* (Ez 33,11),

⁸⁹ Übersetzung: BECKER et al. (2010, 1121).

⁹⁰ Übersetzung: ENGEL (2010, 1078).

⁹¹ Übersetzung: KNÖPLER (2010, 726f.).

⁹² Übersetzung: FISCHER (2004, 35).

und er fügt einen guten Rat hinzu: 3 Wendet euch in Buße ab, Haus Israel, von eurer Gesetzlosigkeit! Sage den Söhnen meines Volkes: Wenn eure Sünden von der Erde bis zum Himmel reichen, und wenn sie röter sind als Scharlach und schwärzer als Sackstoff, und ihr bekehrt euch zu mir aus ganzem Herzen und sprecht: Vater! (Πάτερ), so will ich euch erhören wie ein heiliges Volk.

b) *erweiterte Anrede*

ApkMos:⁹³ 32,1 Dann stand sie [sc. Eva] auf und ging heraus, und als sie niedergefallen war auf die Erde, sagte sie: 2 „Ich habe gesündigt, Gott. Ich habe gesündigt, Vater des Alls (ὁ πατήρ τῶν ἀπάντων). Ich habe gesündigt... auch gegen deine auserwählten Engel... auch gegen die Cherubim... gegen deinen unerschütterlichen Thron. Ich habe gesündigt, Herr. Ich habe gesündigt. Ich habe gesündigt gegenüber dir, und jede Sünde in der Schöpfung ist durch mich geworden. 3...

35,1 Darauf erhob sich Seth und kam zu seiner Mutter und spricht zu ihr. „Weshalb weinst du?“ 2 Und sie sagt ihm: „Blicke mit deinen Augen hinauf und siehe, die sieben Firmamente sind geöffnet, und siehe den Leichnam deines Vaters, wie er auf dem Angesicht liegt. Und alle Engel mit ihm beten für ihn: Verzeih ihm, o Vater des Alls (ὁ πατήρ τῶν ὅλων), denn er ist dein Ebenbild.

c) *Aussagen zur Anrufung als Vater*

3Makk 5:⁹⁴ 6 Während aber die Juden wegen des sie von allen Seiten mit Fesseln umgebenden Zwangs in den Augen der Völker von jedem Schutz verlassen zu sein schienen, 7 riefen sie alle den allmächtigen Herrn und Herrscher über jede Gewalt, ihren barmherzigen Gott und Vater (ἐλεήμονα θεὸν αὐτῶν καὶ πατέρα), unter schwer zu beruhigendem Geschrei mit Tränen an, indem sie baten, 8 den gottlosen Anschlag gegen sie umzukehren und sie mit einer großartigen Erscheinung aus dem vor ihnen bereiten Todesgeschick zu erretten.

Josephus, Ant. VII,14,11 (§ 380):⁹⁵ Über diese [Gaben zum Tempelbau] freute sich das ganze Volk, und als David den unermüdlichen Eifer der Archonten, der Priester und aller übrigen sah, fing er an, mit lautem Rufen Gott zu loben, indem er ihn Vater und Ursprung des Ganzen (πατέρα τε καὶ γένεσιν τῶν ὅλων) nannte und Schöpfer alles Menschlichen und Göttlichen, womit er ihn selbst verherrlicht habe, als Anführer und Beschützer des Geschlechts der Hebräer sowie ihres Wohlergehens und (ihrer) Königsherrschaft, welche er ihm gegeben habe.

TestHiob:⁹⁶ 39,12 „Müht euch nicht vergeblich ab. Ihr werdet meine Kinder nicht finden, denn sie sind aufgenommen worden in den Himmel von ihrem Schöpfer, dem König.“ 13 Da antworteten sie mir: „Wer würde nicht wieder sagen: ‚Du bist von Sinnen und irre!‘, wenn du sagst: ... Drum sage uns jetzt die Wahrheit.“

⁹³ Übersetzung: MERK und MEISER (1998, 846.850).

⁹⁴ Übersetzung: KNÖPLER (2010, 724).

⁹⁵ Übersetzung: F. Wilk.

⁹⁶ Übersetzung: SCHALLER (1979, 359f.) („betete“ statt „bete“: F. Wilk).

40,¹ Ich aber erwiderte und sprach zu ihnen: „Richtet mich auf, damit ich stehe.“ Und sie richteten mich auf, von beiden Seiten meine Arme stützend. ² Und sobald ich stand, bete[te] ich den Vater an (ἐξωμολογησάμην πρὸς τὸν πατέρα). ³ Danach sprach ich zu ihnen. „Wendet eure Augen gen Osten.“ Und sie sahen meine Kinder bekränzt (stehen) vor der Herrlichkeit des Himmlischen.

*TestAbr (A) 20:*⁹⁷ ... Und sie begruben ihn in dem Lande der Verheißung unter der Eiche von Mamre. Seine kostbare Seele geleiteten die Engel und brachten sie dem Himmel zu und sangen das „Dreimal heilig“ dem Herrn, dem Gott des Alls. Dann stellten sie sie (die Seele) zur Anbetung Gottes und des Vaters (τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς) hin. Nachdem viel Lobgesang und Lobpreis zu dem Herrn dargebracht worden war und Abraham auf seine Knie gesunken war, kam die reine Stimme Gottes und des Vaters, die ... sprach: ...

d) *Rede von Gott als Vater im Rahmen des Gebets*

*bTaan 23b:*⁹⁸ Hanan der Versteckte ... wenn man des Regens bedurfte, schickten die Rabbanan Schulkinder zu ihm, die ihn an den Rockschoßen faßten und riefen, Vater, Vater (אבא אבא), gib uns Regen! Darauf sprach er: Herr der Welt, tue es um derer willen, die zwischen einem Vater (אבא), der Regen gibt, und einem Vater (אבא), der keinen Regen gibt, nicht zu unterscheiden wissen!

e) *Vergleich*

*TestLevi 17:*⁹⁹ ¹ Und weil ihr vernommen habt von den siebenzig Wochen, so hört auch vom Priestertum! ² Denn in jedem Jubiläum wird ein Priestertum sein. Im ersten Jubiläum wird der, der als erster zum Priester gesalbt wird, groß sein; und er wird mit Gott reden wie mit einem Vater (λαλήσει θεῷ ὡς πατρί). Und sein Priestertum wird mit dem Herrn vollkommen sein ...

*bTaan 23a:*¹⁰⁰ Hierauf ließ ihm Simon b. Satah sagen: Wärest du nicht Honi, so würde ich über dich den Bann verhängt haben. Könnte doch der Name Gottes entweiht werden ... Was aber kann ich gegen dich machen, wo du gegen Gott ungezogen bist und er dir dennoch deinen Willen tut, wie ein Kind gegen seinen Vater ungezogen ist, und er ihm dennoch seinen Willen tut. Es spricht zum ihm: „Vater (אבא), führe mich warm baden“, „Gib mir Nüsse, Mandeln, Pfirsiche und Granatäpfel“, und er gewährt ihm alles.

f) *Identifizierende Bezeichnung*

*1QH 17(9):*¹⁰¹ ³⁴ ... Bis ins Greisenalter versorgst Du mich, denn ³⁵ meinen Vater habe ich nicht gekannt, und meine Mutter hat mich Deinetwegen verlassen. Denn Du bist Vater (אתה אב) für alle [Söhne] deiner Wahrheit und jauchzt auf

⁹⁷ Übersetzung: JANSSEN (1975, 253f.).

⁹⁸ Übersetzung: GOLDSCHMIDT (1996, 717).

⁹⁹ Übersetzung: J. BECKER (1980, 59).

¹⁰⁰ Übersetzung: GOLDSCHMIDT (1996, 714f.).

¹⁰¹ Übersetzung: MAIER (1995a, 95).

36 über sie wie eine liebevolle Mutter über ihr Kind, wie ein Pfleger versorgst du am Busen all deine Werk[e].

JosAs 12:¹⁰² 12 Rette mich, Herr... 13 Und ich bin nun verwaist und verlassen, und habe keine andere Hoffnung als auf dich, Herr, keine zweite Zuflucht außer deinem Erbarmen, Herr. Denn du bist der Vater der Waisen, der Beistand der Verfolgten und der Helfer der Betrübten. 14 Erbarme dich meiner, Herr, und beschütze mich, die verlassene Jungfrau und Waise. Denn du, Herr, bist ein Vater, freundlich, gut und milde (σὺ εἶ, κύριε, πατὴρ γλυκὺς καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐπιεικής).

I./II. „Vater“/„mein Vater“

Anrede / Aussagen zur Anrufung als Vater

Jer 3^{MT}:¹⁰³ 1 ...du hast mit vielen Freunden gebuhlt, und es sollte ein Zurück geben zu mir? spricht JHWH.

2 ...

3 ...du behieltest die Stirn einer Buhlerin, wolltest dich nicht schämen.

4 Hast du nicht auch jetzt zu mir gerufen: „Mein Vater (אָבִי)! Du bist doch der Vertraute meiner Jugend!

5 Er wird doch nicht ewig zürnen, ohne Ende böse sein?“ Siehe, (so) hast du geredet—und Böses getan in Vollendung.

19 Ich hatte doch gedacht: Wie wollte ich dich gleich einem Sohne halten und dir ein liebliches Land verleihen, den herrlichsten Erbbesitz unter allen Völkern Denn ich dachte, du würdest mich „Mein Vater“ (אָבִי) nennen und niemals mich verlassen.

20 Aber (wie) eine Frau, die ihrem Ehegefährten die Treue bricht, so habt ihr, Haus Israel, mir die Treue gebrochen, spricht JHWH.

Jer 3^{LXX}:¹⁰⁴ 1 ...du triebst mit vielen Hirten Unzucht; und bist du zu mir zurückgekehrt? spricht der Herr.

2 ...

3 ...Du hattest ein Prostituiertenimage, schamlos warst du gegenüber allen.

4 Nanntest du mich nicht gleichsam ein Haus und einen Vater (πατέρα) und Begründer deiner Jungfräulichkeit?

5 Wird sie für immer bleiben oder erhalten bleiben bis zum Ende? Schau, du redetest und machtest diese Bosheiten und warst (dazu) imstande.

19 Und ich sagte: So sei es Herr! Denn (du sagtest): „Ich werde dich unter die Kinder stellen und dir ein auserwähltes Land geben, das Erbe Gottes, des Allherrschers der Völker.“ Und ich sagte: Ihr werdet mich Vater (πατέρα) nennen und euch nicht von mir entfernen.

20 Aber wie eine Frau ihren Lebensgefährten verstößt, so hat mich das Haus Israel verstoßen, spricht der Herr.

¹⁰² Übersetzung: REINMUTH (2009, 83).

¹⁰³ Übersetzung: ARENHÖVEL et al. (1992, 298f.) (JHWH; Siehe... in Vollendung: F. Wilk).

¹⁰⁴ Übersetzung: FISCHER und VONACH (2010, 1292f.).

II. „mein Vater“

a) *Anrede*

4Q372 *Frg.1*:¹⁰⁵ 14 ... Und bei alledem ist Josef [...] 15 in die Hand Fremder, seine Kraft verzehrend ... Er schreit [...] 16 ruft an Gottes Macht, um ihn aus seinen Händen zu erretten. Und er sagt: Mein Vater und mein Gott (אָבִי וְאֱלֹהֵי)! Lasse mich nicht in der Hand von Völkern. 17 Übe Gerechtigkeit an mir, damit die Armen und Bedrängten nicht vergehen. ...

4Q460 *Frg.9* r:¹⁰⁶ 5 [...] Denn du hast deinen Diener nicht verlassen, 6 [...] mein Vater und mein Herr (אָבִי וְאֱדֹנָי) 7 ... denn er wird zurechtweisen, was verworfen werden muss, und wer 8 [...] wird er zure]chtweisen, wenn du deinen Gott verlässt, Israel ...

Sir 51^{hebr.}:¹⁰⁷ 1 Ich will dich preisen, mein Gott, mein Heil (אֱלֹהֵי יִשְׁעִי [oder: Gott meines Heils]), ich will dich loben, mein Gott, mein Vater (אָבִי אֱלֹהֵי [oder: Gott meines Vaters]), ich will kundtun deinen Namen, 2 Hort meines Lebens! Denn du hast mich vom Tode erlöst ...

Jer 2^{MT}:¹⁰⁸ 26 Wie ein Dieb zuschanden wird, wenn man ihn ertappt, so ist das Haus Israel zuschanden geworden, sie, ihre Könige, ihre Fürsten und Priester und Propheten, 27 die zum Holze sagen: „Mein Vater bist du! (אָבִי אַתָּה)“ und zum Stein: „Du hast mich geboren!“ Denn mir haben sie den Rücken zugekehrt und nicht das Angesicht. Aber wenn es ihnen schlecht geht, sagen sie: „Mach dich auf und hilf uns!“ ...

b) *Identifizierende Bezeichnung*

Ps 89[88]^{MT}:¹⁰⁹ 21 Ich habe David ersehnt, meinen Knecht, mit heiligem Öle salbte ich ihn. 22 ... 27 Er wird zu mir rufen: Mein Vater bist du (אָבִי אַתָּה), mein Gott und der Fels meines Heiles. 28 Ich aber—zum Erstgeborenen setz' ich ihn ein, zum Höchsten über alle Herrscher der Erde. 29 Auf ewig bewahre ich ihm meine Gnade, unverbrüchlich ist ihm mein Bund. 30 Sein Geschlecht will ich erhalten auf immerdar und seinen Thron wie die Tage des Himmels.

¹⁰⁵ Übersetzung: MAIER (1995b, 319).

¹⁰⁶ Übersetzung nach: LARSON (2000, 382f.).

¹⁰⁷ Übersetzung: SAUER (1981, 634).

¹⁰⁸ Übersetzung: ARENHÖVEL et al. (1992, 297). Die LXX-Version weicht an dieser Stelle kaum vom hebr. Text ab.

¹⁰⁹ Übersetzung: ARENHÖVEL et al. (1991, 510). Die LXX-Fassung weicht zwar in manchen Details vom hebr. Text ab, enthält aber weitgehend die gleiche Aussage zur Anrufung Gottes als „mein Vater“.

Sir 5^{hebr.}:¹¹⁰ 6 Mein Leben war bis an den Rand des Todes gelangt... 10 Da erhob ich meine Stimme: „Herr, mein Vater bist du (יְיָ אֱבִי אֶתֶּה); denn du bist der Held meiner Hilfe, nicht mögest du ablassen von mir am Tage der Not... 11 Ich will ständig deinen Namen loben...“ Da hörte der Herr auf meine Stimme und achtete auf mein Flehen. 12 Und er erlöste mich von allem Übel und errettete mich...

III. „unser Vater“

a) *Anrede*

1*Chr* 29^{LXX}:¹¹¹ 10 Da lobte *der König* David den Herrn vor der Versammlung: Gelobt seist du, Herr, Gott Israels, unser Vater (κύριε ὁ θεὸς Ἰσραηλ, ὁ πατὴρ ἡμῶν) von Ewigkeit zu Ewigkeit. 11 Dir, Herr, gehören die Hoheit und die Macht..., weil *du* über alles im Himmel und auf Erden *regierst*... 14 Ja, wer bin ich und wer ist mein Volk, dass wir vermocht haben, *dir* so Bereitschaft zu zeigen? Denn alles ist *dein*, und aus *dem Deinen* haben wir dir gegeben. 15... 16 Herr, unser Gott, all das, was ich bereitet habe, damit ein Haus für deinen heiligen Namen gebaut werde, kommt aus deiner Hand, und dir (gehört) alles. 17 Und (ich) weiß, *Herr*, dass du *der bist*, der das Herz prüft, und (dass) du *Gerechtigkeit liebst*... 18 Herr, der Gott unserer Väter Abraham *und* Isaak und Jakob, bewahre dieses im Sinn des Herzens deines Volkes bis in Ewigkeit und leite ihre Herzen zu dir.

Rabbinische Gebete:

- 18-Bitten-Gebet:¹¹² (*pal.*) 4 Verleihe uns, unser Vater, Erkenntnis von dir her und Einsicht und Verstand aus deiner Tora... 6 Vergib uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt gegen dich; tilge und entferne unsre Verfehlungen vor deinen Augen weg; denn groß ist deine Barmherzigkeit...
(*bab.*) 5 Bringe uns zurück, unser Vater, zu deiner Tora und lass uns nahen, unser König, zu deinem Dienst und lass uns umkehren in vollkommener Buße vor dein Angesicht... 6 Vergib uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt; verzeihe uns, unser König, denn wir haben gefehlt; denn ein gütiger und vergebender Gott bist du...
- Morgensegen *Ahaba rabba*:¹¹³ „Unser Vater, unser König, um unserer Väter willen, die auf dich vertrauten und die du die Satzungen des Lebens lehrtest, sei uns gnädig uns lehre uns.“
- *Neujahrslitanei Abinu malkenu* (*vgl. bTaan 25b*):¹¹⁴ „Unser Vater, unser König, wir haben keinen anderen König außer dir; unser Vater, unser König, um deinetwillen erbarme dich über uns“.

¹¹⁰ Übersetzung: SAUER (1981, 634f.).

¹¹¹ Übersetzung: LABAHN (2010, 517f.). Die wenigen Abweichungen vom hebr. Text sind durch Kursive markiert; in V. 10b stimmen beide Versionen genau überein.

¹¹² Übersetzung: BILLERBECK (1956, 211f.).

¹¹³ Übersetzung aus: JEREMIAS (1966, 29) nach HEIDENHEIM (1886, 17a).

¹¹⁴ Übersetzung: JEREMIAS (1966, 29).

b) *Identifizierende Bezeichnung*

Jes^{MT.115} 63,15 Blicke vom Himmel herab und schau von deiner heiligen und herrlichen Wohnung! Wo ist dein Eifer und deine Macht? Die Regung deines Innern und dein Erbarmen halten sich zurück mir gegenüber. 16 Denn du bist unser Vater (אֲבִינוּ אֱתָה)! Abraham weiß ja nicht um uns, und Israel kennt uns nicht. Du, JHWH, bist unser Vater (אֱתָה יְהוָה אֲבִינוּ); „unser Erlöser“ ist von alters her dein Name. 17 Warum, JHWH, hast du uns von deinen Wegen abirren lassen und unser Herz verhärtet, daß es dich nicht mehr fürchtet? Wende dich wieder zu uns um deiner Knechte willen, der Stämme deines Erbes! 18 Für eine kleine Zeit haben sie dein heiliges Volk vertrieben, unsere Feinde haben dein Heiligtum zertritten. 19 Es ist uns, als hättest du nie seit alter Zeit über uns geherrscht, als wären wir nie nach deinen Namen genannt worden. . . .

64,6[7] Niemand rief deinen Namen an; niemand raffte sich auf, um an dir festzuhalten. Denn du hattest dein Angesicht vor uns verborgen und uns preisgegeben wegen unserer Schuld. 7[8] Und doch, JHWH, du bist unser Vater (אֲבִינוּ אֱתָה יְהוָה); wir sind der Ton, du bist unser Bildner; das Werk deiner Hände sind wir alle. 8[9] Zürne nicht allzusehr, JHWH, und gedenke nicht auf ewig unserer Schuld! Siehe, blicke her, wir alle sind dein Volk!

Tob 13^{BA.116} 1 Und Tobit schrieb ein Jubelgebet und sagte: Gepriesen (sei) Gott, der Lebendige, in Ewigkeit und seine Königsherrschaft; 2 denn er züchtigt und ist gnädig, er führt hinab in die Unterwelt und er führt wieder hinauf, und keiner ist, der seiner Hand entfliehen kann. 3 Dankt ihm, ihr Kinder Israel, vor den Völkern, denn er hat euch unter sie zerstreut. 4 Dort tut seine Größe kund! Erhebt ihn vor allem Lebendigen, denn er (ist) unser Herr und Gott, er selbst (ist) unser Vater (αὐτὸς πατὴρ ἡμῶν) in alle Ewigkeiten. 5 Und er wird uns in unseren Ungerechtigkeiten züchtigen und wird sich wieder erbarmen, und er wird uns sammeln aus allen Völkern, unter die ihr zerstreut worden seid. 6 Wenn ihr zu ihm zurückkehrt mit eurem ganzen Herzen und mit eurer ganzen Seele, um vor ihm Wahrheit zu üben, dann wird er zu euch zurückkehren und nicht mehr sein Angesicht vor euch verbergen.

BIBLIOGRAPHY

- ARENHOEVEL, D. et al., *Kleine Jerusalem Bibel. Neues Testament und Psalmen* (Herderbücherei 1760), Freiburg et al. 1991.
 —, *Kleine Jerusalem Bibel. AT: Die Weisheitsbücher und die Propheten* (Herderbücherei 1765), Freiburg et al. 1992.

¹¹⁵ Übersetzung: SCHÜTZ (1992, 290f.) (Die Regung . . . mir gegenüber; Du, JHWH; Für eine . . . Heiligtum zertreten; preisgegeben wegen: F. Wilk). Die LXX-Fassung weicht zwar in vielen Details vom hebr. Text ab, enthält aber weitgehend gleiche Aussagen zur Vater-Bezeichnung.

¹¹⁶ Übersetzung: EGO (2010, 658f.). Die Version der Hs. S stimmt an dieser Stelle im Wesentlichen mit der der Hss. B und A überein.

- BACK, F., *Gott als Vater der Jünger im Johannesevangelium* (WUNT II.336), Tübingen 2012.
- BECKER, E.-M. et al., „Sophia Sirach“, in: W. Kraus et M. Karrer (eds.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in Übersetzung*, Stuttgart 2010, 1090–1163.
- BECKER, J., *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (JSHRZ III/1), Gütersloh 1980.
- BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch vol. 4, Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments, Erster Teil*, München 1956.
- BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas, 2. Teilband: Lk 9,51–14,35* (EKK III/2), Zürich et al. 1996.
- BÜCHSEL, F., Art. $\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\iota\ \kappa\tau\lambda.$, in: ThWNT 2, Stuttgart 1935, 168–175.
- BULTMANN, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen 1979.
- DALMAN, G., *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert vol. 1, Einleitung und wichtige Begriffe*, Leipzig 1930 (= Darmstadt 1965).
- DAVIES, W.D. et D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew vol. 2, Commentary on Matthew VIII–XVIII* (ICC), London et al. 1991.
- DORMEYER, D., *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markusp passion* (NTA NF 1), Münster 1974.
- DUNN, J.D.G., *Jesus Remembered* (Christianity in the Making 1), Grand Rapids et al. 2003.
- ECKEY, W., *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar*, Neukirchen-Vluyn 1998.
- EGO, B., „Tobit“, in: W. Kraus et M. Karrer (eds.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in Übersetzung*, Stuttgart 2010, 635–663.
- ENGEL, H., „Sophia Salomonos“, in: W. Kraus et M. Karrer (eds.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in Übersetzung*, Stuttgart 2010, 1057–1089.
- FELDMEIER, R. et H. SPIECKERMANN, *Der lebendige Gott. Eine biblische Gotteslehre* (Topoi Biblischer Theologie 1), Tübingen 2011.
- FIEDLER, P., *Das Matthäusevangelium* (ThKNT 1), Stuttgart 2006.
- FISCHER, G. et A. VONACH, „Jeremias“, in: W. Kraus et M. Karrer (eds.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in Übersetzung*, Stuttgart 2010, 1288–1342.
- FISCHER, J.A., *Die Apostolischen Väter* (Schriften des Urchristentums 1), Darmstadt 2004 (= 1993).
- FRANCE, R.T., *The Gospel of Matthew* (NICNT), Grand Rapids et al. 2007.
- FRANKEMÖLLE, H., *Matthäus. Kommentar vol. 1*, Düsseldorf 1994.
- GNILKA, J., *Das Evangelium nach Markus, 2. Teilband: Mk 8,27–16,20* (EKK II/2), Zürich et al. 1999.
- GOLDSCHMIDT, L., *Der Babylonische Talmud vol. III*, Frankfurt 1996 (Nachdruck).
- HARRINGTON, D.J., *The Gospel of Matthew* (Sacra Pagina 1), Collegeville 1991.
- HEIDENHEIM, W.B. (ed.), *Siddur Sephath Emeth*, Rödelheim 1886.
- HENGEL, M. et A.M. SCHWEMER, *Jesus und das Judentum* (Geschichte des frühen Christentums 1), Tübingen 2007.
- JANSSEN, E., „Testament Abrahams“, in: JSHRZ III/2, 193–256, Gütersloh 1975.
- JEREMIAS, J., „Abba“, ZNW 45 (1954), 131f. (zitiert als JEREMIAS 1954a)
- , „Abba“, ThLZ 79 (1954), 213f. (zitiert als JEREMIAS 1954b)
- , „Kennzeichen der ipsissima vox Jesu“, in: *Synoptische Studien, FS Alfred Wikenhauser*, München 1954, 86–93 (= J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 145–152). (zitiert als JEREMIAS 1954c)
- , *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung* (Calwer Hefte 50), Stuttgart 1962 (= J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 152–171).
- , „Abba“, in: J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 15–67.

- , *Neutestamentliche Theologie vol. 1, Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971 (= Berlin 1973).
- KITTEL, G., Art. ἀββᾶ, in: ThWNT 1, Stuttgart 1933, 4–6.
- KLEIN, H., „Das Vaterunser. Seine Geschichte und sein Verständnis bei Jesus und im frühen Christentum“, in: H. KLEIN et al. (eds.), *Das Gebet im Neuen Testament* (WUNT 249), Tübingen 2009, 77–114.
- KNÖPPLER, T., „Makkabaion III“, in: W. Kraus et M. Karrer (eds.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in Übersetzung*, Stuttgart 2010, 717–729.
- LABAHN, A., „Paraleipomenon II“, in: W. Kraus et M. Karrer (eds.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in Übersetzung*, Stuttgart 2010, 518–550.
- LARSON, E., „460. 4Q Narrative Work and Prayer“, in: S.J. PFANN et al., *Qumran Cave 4: Cryptic Texts and Miscellanea vol. 1* (DJD 36), Oxford 2000, 369–386.
- LOHMEYER, E., *Das Evangelium nach Markus* (KEK I.2), Göttingen 1957 (Nachdruck).
- LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch*, Darmstadt 1986.
- , *Vater Unser. Das Gebet der Christen*, Darmstadt 2009.
- LUZ, U., *Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband: Mt 1–7* (EKK I/1), Düsseldorf et al. 2002.
- , *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband: Mt 8–17* (EKK I/2), Zürich et al. 2007.
- MAIER, J., *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer vol. 1, Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11* (UTB 1862), München et al. 1995. (zitiert als MAIER 1995a)
- , *Die Qumran-Essener, Die Texte vom Toten Meer vol. 2, Die Texte der Höhle 4* (UTB 1863), München et al. 1995. (zitiert als MAIER 1995b)
- MANSON, T.W., *The Teachings of Jesus: Studies of Its Form and Content*, Cambridge 1935.
- MARCHEL, W., *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens. Étude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme père, avant et dans le Nouveau Testament* (AnBib 19), Rom 1963 (Deutsche Übersetzung: *Abba, Vater! Die Vaterbotschaft des Neuen Testaments*, Leipzig 1965).
- MERK, O. et M. MEISER, *Das Leben Adams und Evas* (JSHRZ II/5), Gütersloh 1998.
- MERKLEIN, H., *Die Jesusgeschichte—synoptisch gelesen* (SBS 156), Stuttgart 1994.
- MÜLLER, K., „Das Vaterunser als jüdisches Gebet“, in: A. GERHARDS et al. (eds.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, Paderborn 2003, 159–204.
- MÜLLER, M. et U. SCHORN, „Malachias“, in: W. KRAUS et M. KARRER (eds.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in Übersetzung*, Stuttgart 2010, 1226–1229.
- PHILONENKO, M., *Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger* (UTB 2312), Tübingen 2002.
- E. REINMUTH (ed.), *Joseph und Aseneth* (SAPER 15), Tübingen 2009.
- SAUER, G., *Jesus Sirach (Ben Sira)* (JSHRZ III/5), Gütersloh 1981.
- SCHALLER, B., *Das Testament Hiobs* (JSHRZ III/3), Gütersloh 1979.
- SCHELBERT, G., *Abba Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch- und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias* (NTOA 81), Göttingen et al. 2011.
- SCHLERITT, F., *Der vorjohanneische Passionsbericht. Eine historisch-kritische und theologische Untersuchung zu Joh 2,13–22; 11,47–14,31 und 18,1–20,29* (BZNW 154), Berlin et al. 2007.
- SCHRENK, G. et G. QUELL, Art. πατήρ κτλ., in: ThWNT 5, Stuttgart 1954, 946–1024.
- SCHWEIZER, E., *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2), Göttingen 1976.
- STEUDEL, A., „Die Heiligung des Gottesnamens im Vaterunser. Erwägungen zum antiken jüdischen Hintergrund“, in: L. DOERING et al. (eds.), *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte—Grenzen—Beziehungen* (FRLANT 226), Göttingen 2008, 242–256.
- STROTMANN, A., *Mein Vater bist du! (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften* (FTS 39), Frankfurt 1991.

- VAN DER KOOIJ, A. et F. WILK, „Erläuterungen zu Jes 1–39“, in: M. KARRER et W. KRAUS (eds.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament vol. II: Psalmen bis Daniel*, Stuttgart 2011, 2505–2607.
- VAN UNNIK, W.C., „‘Alles ist dir möglich’ (Mk 14,36)“, in: O. BÖCHER (ed.), *Verborum Veritas. FS Gustav Stählin*, Wuppertal 1970, 27–36.
- WIEFEL, W., *Das Evangelium nach Matthäus* (ThHKNT 1), Leipzig 1998.
- WILK, F., *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus* (FRLANT 179), Göttingen 1998.
- , *Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker* (BZNW 109), Berlin et al. 2002.
- , „Drängen auf allen Ebenen. Das Evangelium vom Reich Gottes in der Jesusüberlieferung“, in: *Loccumer Pelikan* 1 (2012), 8–13.
- WOLTER, M., *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008.
- ZELLER, D., „God as Father in the Proclamation and in the Prayer of Jesus“, in: A. FINKEL et L. FRIZZELL (eds.), *Standing before God. Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition*, FS John M. Oesterreicher, New York 1981, 117–129.

IS GOD THE FATHER OF JEWS ONLY, OR ALSO OF GENTILES? THE PECULIAR SHAPE OF PAUL'S "UNIVERSALISM"

Ross Wagner

The notion that Paul's gospel represents a radically inclusive message that finally forced early Christianity to make its decisive break with Jewish (and Jewish Christian) particularism is so deeply rooted in both the Christian interpretive tradition and in critical biblical scholarship as to appear self-evident to many modern interpreters. In his influential reconstruction of the apostle's life and thought, F.C. Baur claimed that Pauline "Christianity is, in fact, nothing other than the negation of all particularism to the end that the pure and absolute idea of God may be realized in humanity."¹ Half a century later, Adolf von Harnack asserted that it was the apostle to the Gentiles who first grasped the significance of Jesus' teaching on the Kingdom of God: namely, that "religion in its new phase pertains to the individual and therefore to all individuals (*dem einzelnen und daher allen*)."² With this universalistic insight, "Paul... delivered the Christian religion from Judaism."³

Despite a significant body of research in both early Jewish and early Christian studies that confutes the simple characterization of early Christianity as "universalistic" over against a narrowly "particularistic" Judaism,⁴ this exceedingly tendentious portrayal of Paul as the herald of a universal message of salvation stubbornly persists in much New Testament

¹ BAUR (1873–1875, 2:238 [slightly revised]). The original reads, "Das Christenthum ist ja selbst nicht anders, als die Ueberwindung alles Particularistischen, damit die reine absolute Gottes-Idee in der Menschheit sich verwirkliche" (BAUR [1845, 621]).

² VON HARNACK (2005, 103; English: 177). Susannah Heschel observes, "Harnack's *Wesen des Christentums* [published in Leipzig in 1900] won an enormous readership; by 1927 it had been through fourteen printings and translated into as many languages" (HESCHEL [1994, 232]).

³ "Paulus ist es gewesen, der die christliche Religion aus dem Judentum herausgeführt hat" (VON HARNACK [2005, 103; English: 176]). Compare BAUR (1845, 122; English: 1:127): Paul fights in Jerusalem for "the truth of the Gospel, the principles of true Christianity freed from Judaism (*die Grundsätze des wahren, vom Judenthum freien Christenthums*)."

⁴ For a particularly perceptive discussion of the problem, see LEVENSON (1996). As Levenson points out, because "universalism" and "particularism" are not only rather vague, but also heavily value-laden terms, they are of little use in critical analysis. More than that, "the all-too-common contrast between 'universal' and 'particularistic' religion is, in every instance, simplistic, grossly misleading, and even dangerous" (143).

scholarship on both sides of the Atlantic. In his magisterial study of the apostle, for example, Udo Schnelle asserts, "Regarding salvation, Jewish particularism (*jüdischer Heilspartikularismus*) and early Christian universalism (*frühchristlicher Heilsuniversalismus*) could not both be true at the same time—the two symbolic universes were incompatible."⁵ The reason for this, according to Schnelle, lies in Paul's developed doctrine of justification:

Theologically, the exclusive doctrine of justification not only negated every sociological function of the law/Torah and summarized its ethical relevance in the love command; *it also removed the constraints of every particular or national consciousness of election and formulated a universal image of God:* entirely apart from considerations of race, sex and nationality, God gives to every human being through faith in Jesus Christ his sin-conquering righteousness.⁶

Further examples of this time-honored tendency among Christian interpreters to make Paul the champion of universal values in the face of the pertinacious particularism of his fellow Jews (or Jewish-Christians) are not hard to find. One recent study sums up Paul's entire apostolic career as "an existentially anchored intellectual struggle concerning the fundamental issues of inclusivity in human religiosity."⁷ Just as the apostle provided modern, enlightened Christians with a model for authentic human existence, so now Paul's never-ending "struggle for inclusivity" offers post-modern believers a template for their non-exclusivist engagement with a multi-religious post-Christendom world.⁸

⁵ SCHNELLE (2003, 450; English: 400).

⁶ SCHNELLE (2003, 467f. [slightly altered]). The sentence I have italicized reads in the original thus: "[Die exklusive Rechtfertigungslehre] entschränkt jegliches partikulare bzw. nationale Erwählungsbewusstsein und formuliert ein *universales Gottesbild*" (BAUR [1845, 532]; emphasis original). Echoes of Baur's *reine absolute Gottes-Idee* (see n. 1 above) continue to reverberate in Schnelle's *universales Gottesbild*.

⁷ PARK (2003, 80). Park's work represents a significant advance in that he repudiates "the once-traditional Christian notion that Judaism represented particularism whereas Christianity embodied universalism." Nevertheless, he continues to conceptualize Paul's struggle for the "Torah-free gospel of the uncircumcision" against the Jerusalem church's "Torah-bound gospel of the circumcision" as a conflict between "universalism" and "particularism" in soteriology (3f.).

⁸ PARK (2003, 78). Given this long history of reception of the Jewish apostle to the Gentiles by Christian interpreters, it only seems fitting that the French philosopher and atheist Alain Badiou has now not only dispensed with Paul's Jewish heritage but also depicularized the apostle of his "Christianity." Badiou scavenges Paul's letters for materials (*détails abolis, puissance intacte*) with which to construct "the foundation of universalism," but he frankly admits: "I care nothing for the Good News he declares." (BADIOU [1997, 1; English: 1]).

1. AN ANOMALOUS DIASPORA JEW: PROBLEMATIZING PAUL'S "UNIVERSALISM"

According to Baur, Paul's universalism springs from his conception of God as universal Father:

[Paul] seeks to remove from the idea of God everything particular, limited and finite (*alles Particularistische, Beschränkte, Endliche*), and to retain nothing but the pure idea of the absolute (*nur die reine Idee des Absoluten*). . . . The one God is the Father, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸν (1 Cor. viii. 6), or in the more comprehensive expression of Rom. xi. 36, ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα; all things proceed from him, all things come to actuality through him, all things have in him their final purpose. . . . The apostle's repeated declaration that God is as much the God of the Gentiles as of the Jews, and that in this matter there is no respect of persons with God (Rom. ii. 11, iii. 29, x.12), shows how his universalism is bound up with this notion of the absoluteness of the idea of God (*wie mit dieser Auffassung der Absolutheit der Gottesidee der Universalismus des Apostels zusammenhängt*). Christianity is, in fact, nothing other than the negation of all particularism (*die Überwindung alles Particularistischen*) to the end that the pure and absolute idea of God may be realized in humanity.⁹

The present volume, exploring the theme of the Divine Father in antiquity, provides a singular opportunity for reappraising the Tübingen master's striking portrait of Paul the universalist thinker, which has inspired so many reproductions by succeeding generations of critical biblical scholars. By setting Paul firmly in his context as a first-century Diaspora Jew, we will be able to perceive more clearly the striking particularisms that characterize his discourse about the Fatherhood of God.

As participants in the rich ferment of Mediterranean and near-eastern cultures, traditions and ideologies that we conveniently label "Hellenism," Diaspora Jews engaged with other traditions, and particularly with dominant streams of Greek culture, in a wide variety of ways that resist simple classification along the axis of accommodation versus resistance.¹⁰ Historical understanding requires the sort of patient "thick description" of particular texts and communities that my colleagues offer in this volume

⁹ BAUR (1845, 620f.; English: 2:237f. [slightly revised]).

¹⁰ For a path-breaking attempt to develop more nuanced analytical instruments, see BARCLAY (1996). See, however, the sustained debate with Barclay in COLLINS (2000). The significant disagreements between Collins and Barclay reflect the complexities and limitations inherent in an attempt to reconstruct the social history behind ancient texts.

and that I, in turn, attempt to provide here with respect to Paul's theological vision.

One witnesses in the Jewish Diaspora of the Hellenistic and Roman periods a distinctive development in speech about God.¹¹ While not abandoning the conviction that the one true god is none other than the God who has claimed Israel as his own people, a number of Jewish writers take up and adapt for their own purposes the common Greek *topos* that the supreme deity is the “father of gods and men.”¹² As Daniel Boyarin explains,

While biblical universalism was founded on a notion of the mission of Israel to save all of humanity and bring them to the true worship of the only God, Hellenistic notions of universalism involved the assumption that all the gods were really different names for one God. It is not surprising, given this double atmosphere [among philosophically minded Greeks and Romans] of enormous respect for Jewish ideas about God coupled with disdain for the particular, national, embodied, and practiced aspects of the religion, that thoughtful Hellenistic Jews more and more emphasized the former at the expense of the latter.¹³

Josephus, for example, once refers to God as “the father and master of the Hebrew nation,”¹⁴ a conception firmly rooted in Israel's scriptural traditions and paralleled in other Second-Temple texts.¹⁵ Six times, however, this interpreter of Judaism to the Roman world names God the universal father. He is “the father and master of all things,”¹⁶ “the father of the whole

¹¹ Martin Hengel observes a relatively widespread “tendency towards an assimilation of the Jewish concept of God to the Greek, universalist conception of God” (HENGEL [1969, 481; English: 1:264]).

¹² This notion, which appears as a simple truism already in Homer (πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, *Il.* 1.544; 4.68; 5.426, etc.; *Od.* 1.28; 12.445, 18.137), underwent various mutations in middle Platonic and Stoic thought. See the essay by Franco Ferrari in this volume; see further ZIMMERMANN (2007, 64–73). In addition to the passages in Josephus and Philo discussed here, see *T. Ab.* A 20:12 (ὁ δεσπότης τῶν ὅλων θεός); *Pr. Jac.* 1 (ὁ πατήρ ὅλων[v]); *Pr. Jac.* 3f. (καλῶ σε, πατέρα τῶν ὅλων δυνάμεων, πατέρα τοῦ ἅπαντος κόσμου καὶ τῆς ὅλης γενέσεως καὶ οἰκουμένης καὶ αἰκῆς); *L.A.E.* 32.2 (πατήρ τῶν (ἀ)πάντων); 35.2 and 37.4 (ὁ πατήρ τῶν ὅλων). On these texts, see STROTMAN (1991).

¹³ BOYARIN (1994, 58).

¹⁴ *A.J.* 5.93, ὁ θεὸς πατήρ καὶ δεσπότης τοῦ Ἑβραίων γένους. Cf. the prayer in Sir 23 which addresses God as κύριε πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου (v. 1). Interestingly, in *C. Ap.* 2:174 Josephus likens the νόμος to a πατήρ καὶ δεσπότης.

¹⁵ See further STROTMAN (1991) and ZIMMERMAN (2007).

¹⁶ *A.J.* 1:20: Moses recognized that in order to live well it is necessary first to acknowledge that “God is the father and master of all things” (πάντων πατήρ τε καὶ δεσπότης ὁ θεὸς ὢν). Elsewhere, God is “the father of all” (πατήρ πάντων), *A.J.* 1.230; 2.152.

human race,”¹⁷ “the father and originator of everything and the maker of [all] things human and divine.”¹⁸

Similarly, Philo frequently calls God πατήρ τῶν ὄλων.¹⁹ The Alexandrian philosopher maintains, moreover, that Jews find common ground with both Greeks and barbarians alike in that all confess God to be the father of humankind and fashioner of the cosmos,²⁰ though only the nation of the Judeans (τὸ Ἰουδαίων ἔθνος) worships “the ungenerate and eternal” deity rather than the “generate and corruptible” creation.²¹ To be sure, Philo does not believe that all people possess the same degree of intimacy with the Divine Father. In one sense, only the virtuous person may properly be called a “child of God.”²² Yet so expansive is his conception of the fatherhood of God that even idolaters may be seen to be God’s children, from a certain point of view. In a comparison that one imagines Gentiles would hardly have found flattering, Philo likens polytheists to the children of

¹⁷ *A.J.* 4.262, πατήρ τοῦ παντός ἀνθρώπων γένους. In *B.J.* 3.375, Josephus claims that God will take revenge on those who take their own lives, since God himself is their father (ὁ δὲ τούτων πατήρ θεός) and the source of their life.

¹⁸ *A.J.* 7.380, reporting David’s praise of God as πατέρα τε καὶ γένεσιν τῶν ὄλων ἀποκαλῶν καὶ δημιουργὸν ἀνθρωπίνων καὶ θείων. At the same time, God’s special care for Israel is not forgotten; the grateful king goes on to acknowledge God as προστάτην τε καὶ κηδεμόνα γένους τῶν Ἑβραίων (cf. n. 14 above). These seven examples exhaust Josephus’ use of father as a name for God. Considering the magnitude of his opus, this is clearly not the principal way he prefers to portray the deity to his audience. As ZIMMERMANN (2007, 60) observes, Josephus’ preferred epithet for God is δεσπότης. On God as Father in Josephus, see further the paper by Mladen Popović in this volume.

¹⁹ See, for example, *Opif.* 72; *Leg.* 2:49; *Det.* 147; *Ebr.* 81; *Conf.* 63, 144; *Migr.* 46, 135, 195; *Her.* 110, 236; *Fug.* 69, 84, 177, 197; *Abr.* 9, 121, 204; *Mos.* 1:158. Cf. ὁ ποιητής τῶν ὄλων, ὁ τοῦ κόσμου πατήρ, *Mos.* 2:238; ὁ πάντων πατήρ θεός, *Opif.* 74; ὁ πατήρ καὶ ποιητής τῶν συμπάντων, *Abr.* 58; ὁ τῶν ὄντων πατήρ, ὁ ἀγέννητος θεός καὶ τὰ σύμπαντα γεννῶν, *Cher.* 44; οὐ τεχνίτης μόνον ἀλλὰ καὶ πατήρ ὢν τῶν γινόμενων, *Leg.* 1:18; ὁ γεννητὴς καὶ πατήρ καὶ σωτὴρ τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἐν κόσμῳ θεός, *Spec.* 2:198. ZIMMERMANN (2007, 60) comments, [F]ür Philon [ist] Gott als Vater der Schöpfer der Welt, d.h. er absorbiert die griechische Vorstellung einer genealogischen und kosmologischen Vaterschaft Gottes, wie sie z.T. bereits bei Homer, sicher jedoch bei Platon und auch in der Stoa belegt ist.”

²⁰ *Spec.* 2:165, εἰ δ’ ἔστιν, ὃν μὴ γνώμη πάντες ὁμολογοῦσιν “Ἑλλήνες ὁμοῦ καὶ βάρβαροι, ὁ ἀνωτάτω πατήρ θεὸν τε καὶ ἀνθρώπων καὶ τοῦ σύμπαντος κόσμου δημιουργός... ἔδει μὲν πάντας ἀνθρώπους ἀνήφθαι τούτου.

²¹ *Spec.* 2:166, ἐπεὶ δὲ περὶ τὸ ἀναγκαιότατον ὥλισθον μέρος, τὸ σφάλμα τῶν ἄλλων ἐπηγωνῶσάτο, κυριώτατα φάναι, τὸ Ἰουδαίων ἔθνος, ὅσα μὲν εἰς γένεσιν ἦλθε πάντ’ ὑπερκόψαν ὡς γενητὰ καὶ τῇ φύσει φθαρτά, τοῦ δ’ ἀγενήτου καὶ αἰδίου μόνον τὴν θεραπείαν ἐλόμενον.

²² “Only [the man who has come to have a share in the good] is noble, for he has God recorded as his father, and he alone has become God’s adopted son” (μόνος γὰρ εὐγενὴς ἦτε θεὸν ἐπιγεγραμμένος πατέρα καὶ γεγονώς εἰσποιητὸς αὐτῷ μόνος υἱός, *Sobr.* 56). Cf. *Conf.* 145; *Fug.* 234; *Somn.* 2:273; *Spec.* 1:318.

a harlot: though they do not recognize him as such, the one true God is nevertheless their father also.²³

It is striking, then, that when we turn to Paul, the self-proclaimed “apostle to the nations” (Rom 11:13) who gave his life to the task of establishing Gentiles as equal partners with Jews in communities devoted to the worship of the one true God, we find in his letters few signs of the inclusive spirit that animates his fellow Diaspora Jews when they speak of the Divine Father. Galatians 3:26–28 certainly ranks among the texts most beloved by proponents of the universalist, inclusive Paul: “You are all children of God through faith in Christ Jesus. . . . There is neither Jew nor Greek, there is neither slave nor free, there is no male and female, for you are all one in Christ Jesus.” Yet it is precisely here, in the affirmation that all Christ-followers are children of God, that crucial questions arise concerning the shape of Pauline “universalism.” For neither in this passage nor anywhere else in his undisputed letters has Paul anything to say about the universal fatherhood of God.²⁴ While he names God the creator of all things (Rom 1:20–25; 1Cor 8:6) and the impartial judge of all people (Rom 2:1–11), and while he agrees with his Jewish contemporaries that the one God is the God of Gentiles as well as Jews (Rom 3:29f.), the apostle’s discourse about God as Father remains consistently and unabashedly particularistic. In this respect also, it appears, Paul can only be regarded as “an anomalous Diaspora Jew.”²⁵

My purpose in what follows is to elucidate this anomaly by tracing the contours of Paul’s particular conceptualization of God as Father, as this is instantiated in his (undisputed) letters. We turn first to Galatians, where we encounter Paul’s distinctive discourse concerning the Divine Father not as a specimen of speculative theology, but as a pastoral and polemical doctrine for shaping the practice and belief of concrete communities of Christ-followers. We next widen our focus to encompass Paul’s other

²³ *Decal.* 8, ὡς γὰρ οὗτοι πάντας, ὅσους ἐραστάς ἔσχεν ἡ μήτηρ, ἐπιγράφονται πατέρας ἐνὸς ἀγνοίᾳ τοῦ φύσει, οὕτω καὶ οἱ κατὰ πόλεις οὐκ εἰδότες τὸν ὄντα ὄντως ἀληθῆ θεὸν μυρία πλήθη ψευδωνύμων ἐκτεθειώκασιν. Cf. *Spec.* 1:332; *Conf.* 144. For more on Philo’s many and varied uses of the trope God-as-father, see the essay in this volume by Beatrice Wyss.

²⁴ For the purposes of this essay, I distinguish between the generally undisputed letters (Romans, 1–2 Corinthians, Galatians, Philippians, 1 Thessalonians, Philemon) and those whose authorship is contested (Ephesians, Colossians, 2 Thessalonians, 1–2 Timothy, Titus), limiting my investigation to the former.

²⁵ This is the memorable epithet coined by John Barclay, who remarks, “Comparison of Paul with other Diaspora authors only shows how little his theology is influenced by Hellenism” (BARCLAY 1996, 390).

letters in order to provide a more synthetic account of Paul's conception of the fatherhood of God. Finally, we attempt to situate Paul within the wider discourse about God as Father in hellenistic, and particularly Jewish, traditions of thought.

2. PROBING PAUL'S "PARTICULARISM": GOD AS FATHER IN THE LETTER TO THE GALATIANS

Paul opens the letter with a strident tone, invoking "God the Father" as he vehemently declares that his apostolic commission derives not from human authority but from the joint agency of "Jesus Christ and God the Father who raised him from the dead" (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, 1:1). It is God's relationship to Jesus the Messiah and, more specifically, God's mighty act of raising Jesus from the dead that determines for Paul what it means to call God Father. In this respect, the apostle's thought retains a close connection with Israel's scriptures, where God's people come to know God as Father through his powerful saving deeds on their behalf.²⁶

Paul names God "Father" a second time as he offers a prayer for the well-being of the Galatian churches: "Grace to you and peace from God our Father and the Lord Jesus Christ" (1:3). This blessing acknowledges God to be "*our* Father"; in relationship to him, Paul, his associates (1:2) and the Galatian believers (1:11) are "brothers" (ἀδελφοί), members of the one family of God. In Gal 3, the apostle will explain at great length exactly how it is that God makes himself known, through Jesus and through the Spirit, as "our Father." But already in Gal 1:3 the tight connection forged in prayer between God the Father and Jesus the Messiah adumbrates the shape that the later theological argument will take.

In designating Jesus "Lord," the apostle once again evokes God's mighty act of raising Jesus from the dead. Just as God has been revealed as Father in the resurrection of Israel's Messiah (1:1), so too the Son's identity is here specified by recounting his deeds: he is the one "who gave himself for our sins so that he might deliver us from the present evil age" (1:4).²⁷ Jesus'

²⁶ For illuminating explorations of this theme, see the essays in this volume by Hermann Spieckermann. See also FELDMIEIER and SPIECKERMANN (2011, 51–92; English: 51–91).

²⁷ Paul links Jesus' sonship to his self-giving for others a second time in 2:20, referring to "the Son of God who loved me and gave himself for me." This is the one, Paul avers, who now lives *in* him—a claim that we will want to recall shortly as we consider Paul's

self-donation fulfills the will of God, whom Paul once again names “our Father” (κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατὴρὸς ἡμῶν, v. 4). God’s paternal relationship to believers is thus firmly linked both to Jesus’ self-giving in death, by the will of God, “for us” and to God’s mighty act of raising him from the dead. To such a Father one can only respond with adoration and devotion: “To him be the glory for ever and ever. Amen!” (v. 5).

We fast-forward to Galatians 3: Paul has just offered the Galatian churches his own version of a very public confrontation with Peter at Antioch, recounting his argument that Jew and Gentile alike are justified—put in a right relationship with God—not through works prescribed by the law of Moses, but only through the faithfulness of Jesus Christ, who gave himself for them all (2:11–21). Paul then buttresses this assertion in Gal 3:1–5 by appealing to his hearers’ own experience. God supplies the Spirit and works deeds of power in their midst, he reminds them, not because they have been observing the “works of the Law” the judaizers would have them adopt, but because the gospel has evoked in them the response of faith. The divine Spirit that dwells among them is nothing other than the blessing God promised long ago to Abraham, the blessing that through Abraham was to be poured out on all the nations. Consequently, the reception of the Spirit shows that they, Gentiles by birth, have now become sons of Abraham ἐκ πίστεως (3:6–14).

Paul’s insistence that God welcomes Gentiles into Abraham’s family *qua* Gentiles—that is, apart from their assuming the status of proselytes to the Jewish people through circumcision—constitutes, of course, the principal reason why Christian interpreters have hailed him as the apostle of “universalism.” But we must not miss the fact that Paul’s expansive redrawing of the boundaries of God’s people rests entirely on a very particular claim: it is only ἐκ πίστεως that “all the nations” become Abraham’s sons and so come to have a share in Abraham’s blessing (3:6–9). In fact, by insisting that it is only οἱ ἐκ πίστεως who receive the inheritance promised to Abraham, the blessing of the Spirit, Paul draws a line right through the Israel of his own day. The works of the Law, he insists, justify no one; even Jews come to share in the blessing of their father Abraham solely ἐκ πίστεως (2:16). Far from being a diffuse notion, like so many modern conceptions of ‘faith,’ Pauline πίστις assumes a very particular shape. Drawing on the familiar adage, “like father, like son,” Paul specifies that Abraham’s life

assertion that God has sent “the Spirit of his Son” into the hearts of believers, enabling them to cry out to God as Father (4:6).

of trusting obedience serves as the template for those ἐκ πίστεως: “Those who have faith (οἱ ἐκ πίστεως) are blessed together with the faithful one (τῷ πιστῷ), Abraham” (3:9).²⁸

Paul particularizes his argument further in the following paragraphs. The blessing of Abraham comes to those ἐκ πίστεως (from Israel and from the nations) only “in the Messiah, Jesus” (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 3:14). As before, the apostle identifies Jesus by recounting his saving deeds. He is the one who became a curse “for us” (3:13), an assertion which recalls the earlier descriptors identifying Jesus as the “Lord . . . who gave himself for our sins” (1:1) as well as the “Son of God who loved me and gave himself for me” (2:20).

In Gal 3:15–29, Paul attempts to reconcile the claim that only “in Christ” do Jews and Gentiles receive Abraham’s blessing with the testimony of Israel’s scriptures that the God who claimed Israel as his “first-born son” (Exod 4:22) by leading them out of Egypt (cf. Hos 11:1) then gave his people the Law. Likening God’s *covenant* of promise with Abraham to a legal *testament*—thanks to the Septuagint translators, διαθήκη does double-duty for both—Paul contends that, once in force, such a solemn agreement can neither be modified nor invalidated (3:15). Not even God’s gracious bestowal of the Law to Abraham’s descendants, then, can have been intended to supersede God’s prior covenant of promise with Abraham (3:17f.).

As a Pharisee concerned with the exact interpretation of the divine Law,²⁹ Paul astutely observes that the promises were given to Abraham and “to his offspring” (τῷ σπέρματι αὐτοῦ, 3:16).³⁰ From here, his argument proceeds in two stages, both of which seek to specify precisely the identity of the “offspring” (σπέρμα) who will inherit the testamentary promise. Paul exploits the fact that the grammatically singular word “offspring” can bear both singular and collective senses. On his reading, the singular

²⁸ Paul also speaks of imitating, and so sharing in, Abraham’s faith in Rom 4, referring to οἱ στοιχοῦντες τοῖς ἔχουσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ (Rom 4:12) and ὁ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ (Rom 4:16). Abraham’s trust in “God, who raises the dead” (Rom 4:17), serves as the template for “our” trust in “the one who raised our Lord Jesus from the dead” (Rom 4:24).

²⁹ Compare Acts 22:3 (ἐγὼ εἰμι ἀνὴρ Ἰουδαῖος . . . παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ πεπαιδευμένος κατὰ ἀκριβείαν τοῦ πατρῷου νόμου) with the description of the Pharisees in Josephus, *Vita* 191 (οἱ περὶ τὰ πάτρια νόμιμα δοκοῦσιν τῶν ἄλλων ἀκριβείᾳ διαφέρειν); cf. *B./J.* 1:110; 2:162. Though Paul has come to evaluate his status as “a Pharisee of Pharisees” differently in light of his union with Christ, it is quite significant that he no more renounces this identity than he does his descent from the tribe of Benjamin (Phil 3:5; Rom 11:1; cf. Acts 23:6).

³⁰ See Gen 12:7; 13:15; 17:8; 24:7.

"offspring" of Abraham is none other than the Messiah (3:16); therefore, it is only in union with him that anyone else, Jew or Gentile, is reckoned to be Abraham's "offspring," and, thus, an heir of the promise (3:29).³¹ God's pledge to Abraham, now realized "through the faithfulness of Jesus Christ" (ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ), comes exclusively "to those who exercise faith" (τοῖς πιστεύουσιν, 3:22).³²

Paul's theological vision clearly has a universal scope: "There is no longer Jew or Greek, slave or free, male and female" (3:28a). But his perspective is, at the same time, thoroughly particularistic: "You are all one *in Christ Jesus*" (3:28b). For this tireless missionary and founder of churches, to be "in Christ" means publicly to identify with Christ through baptism and thereby to "clothe oneself" with Christ. Through this entrance ritual, particular individuals join particular communities of Christ-followers (ἐκκλησίαι, 1:2) and so come to participate in a distinctive social reality, the body of the Messiah.³³

In their union with the Messiah, Jews and Gentiles become not only offspring of Abraham, but also "sons of God." (v. 26). Just how Paul makes the move from "offspring" of Abraham to "children of God" becomes clear in the next section of the argument. Recalling his earlier reference to a "testament" (διαθήκη, 3:15), the apostle develops in 4:1–7 a complex metaphor that draws on Greco-Roman practices of adoption as well as Israel's scriptural traditions.³⁴ In matters of adoption and inheritance, Paul

³¹ Paul's argument is not with "Jews" per se but with judaizing Christ-followers, whether of Jewish or of Gentile background (2:14; 6:12; see further MARTYN [1997, 35–41]). All the same, the apostle flatly denies that the inheritance promised to Abraham comes to anyone, Jew or Gentile, ἐκ νόμου (3:18). Rather, "we receive the promise of the Spirit διὰ τῆς πίστεως" (3:14).

³² For the translation, "the faithfulness of Christ," see the now classic work by HAYS (1983). For a variety of recent responses to this reading of πίστις Χριστοῦ see BIRD and SPRINKLE (2009); ULRICH (2007).

³³ Cf. 1 Cor 12:12–13. See further WAGNER (2011).

³⁴ James Scott argues that υἰοθεσία in Gal 4:5, 2 Cor 6:18 and Rom 8 evokes an early Jewish interpretive tradition that applies the adoption formula of 2 Sam 7:14 to God's eschatological restoration of Israel in a "new exodus" (SCOTT [1992, 268f.]). Greco-Roman social and legal conventions further illuminate the particular way in which Paul employs the metaphor of adoption in Gal 4 and Rom 8. In his perceptive study, "Paul, Adoption, and Inheritance" (WALTERS [2003]), James C. Walters observes: "Adoption is associated with Christ's role as redeemer in Gal 4:5 because the 'heirs-to-be' had prior obligations out of which they needed to be adopted. By focusing on adoption as a means of freeing the adoptee from inherited debt, Paul shifts the perspective from how adoption benefits the adopter [i.e., by securing an heir in order to protect the patrimony] to how it benefits the adoptee" (58). Lutz Doering's contribution to this volume highlights the importance of the theme of adoption in the Dead Sea Scrolls.

argues, it is the father's prerogative to determine the timing of the son's change in status (ἡ προθεσμία τοῦ πατρός, v. 2). Just so, it was "in the fullness of time" that God sent his own Son, born of a woman, born under the law, in order to redeem those under the law (vv. 4–5a). God did this, Paul explains, so that "we" might receive "adoption as sons" (ἡ υἱοθεσία, v. 5b). God's gracious calling of Israel to be his firstborn son—a scriptural declaration that in the eyes of some of Paul's contemporaries would be fully realized in the eschatological restoration of Israel—finds its fulfillment for Paul in the redemptive work of the Messiah.³⁵ Gentiles have come to participate in *this* adoption, God's adoption of Israel. They are "sons of God" only because they are, in Christ, Abraham's "offspring." As Jon Levenson observes,

Paul's thinking is hardly universalistic. He does not affirm the irrelevance of Israelite identity, but only the uniqueness of faith and baptism as the means of access to it. Whether one is heir to Abraham's promise or not still means everything to Paul.³⁶

In Gal 4:6, the argument circles back to where it began, with the Galatians' own powerful experience of God's Spirit (3:1–5). This time, however, Paul employs a more specific designation for the Spirit: just as God sent his Son (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, v. 4) to redeem us, so God has now sent *the Spirit of his Son* (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, v. 6) into our hearts. It is this indwelling Spirit crying out from their innermost being, αἰβᾶ ὁ πατήρ, that mediates to Christ-followers the conviction that God is indeed *their* Father, too (v. 6). As Paul describes it, this exclamation of love and trust arises deep from within oneself; at the same time, it is experienced as a gift bestowed through the gracious agency of Another.³⁷ This endowment transforms the recipient, establishing the Spirit-filled believer in a new, filial relationship to the Divine Father that is, in fact, a participation in the very sonship of Christ. Consequently, just as Jews and Gentiles alike become "offspring" of Abraham (3:29) only through union with Abraham's singular "offspring," the Messiah (3:16), so too they

³⁵ For Israel as the Lord's "firstborn," see Exod 4:22f.; Jer 31:9; cf. Pss. Sol. 13:9; 18:4; For Israel as God's "son," see Deut 32:5f.; Hos 11:0; 11:1; Wis 9:7; 18:13. See the essays in this volume by Hermann Spieckermann. *Jub.* 1.22–25 understands Hos 11:0 and 2 Sam 7:14 to refer to the eschatological restoration of Israel; on this passage, see the paper by Jacques van Ruiten in this volume.

³⁶ LEVENSON (1996, 166). On the idea of descent from Abraham in the New Testament more broadly, see WILK (2006).

³⁷ Compare Rom 5:5, "The love of God has been poured out into our hearts through the Holy Spirit that has been given to us" (cf. Joel 3:1 LXX).

obtain adoption as “sons of God” (3:26) only as those who share in the “Spirit of [God’s] Son,” whom God has graciously sent to dwell within and among them to confirm them in their sonship (4:6).³⁸ In union with the Messiah—Abraham’s offspring and God’s Son—they themselves, individually and corporately, come to share the privileged status of God’s “sons” and “heirs” (4:7).³⁹

Despite Paul’s inclusive language (“we,” “you all”), we are soon reminded that although Paul’s redefinition of Abraham’s offspring/God’s family appears breathtakingly expansive from one point of view, from another perspective it represents a scandalous narrowing and particularizing of Abraham’s family. Against the judaizing missionaries now influencing the Galatian churches, the apostle maintains that it is only “through faith” and “in Christ” that anyone, Jew or Gentile, can be counted an offspring of Abraham, and so a son and heir of God. In making this move, however, Paul disinherits some whom scripture and sacred tradition have long taught to regard themselves as descendants of Abraham by God’s gracious election. As his astonishing allegory of Abraham’s two sons insinuates, while “we” are children of promise in the line of Isaac (4:28, 31), “they” (the judaizing teachers and those who follow them) are actually the children of the slave woman, whom scripture (ἡ γράφη) expressly excludes from a share in the inheritance (4:30, quoting Gen 21:10).⁴⁰

Yet another peculiarity of Paul’s teaching about the Divine Father appears in Gal 5f. According to Paul, those indwelt by the Spirit of God’s Son find their lives taking on a very specific form through the agency of that same Spirit, the shape of the Son’s self-giving love. Paul confronts his Galatian converts with two stark soteriological alternatives: either they allow themselves to be circumcised and thereby assume a “yoke of slavery,” the obligation to “do the whole Law”—in which case Christ will no longer be of any benefit to them (5:1–4); or, directed and empowered by

³⁸ Cf. 2:20, ζῆ ἐν ἐμοὶ Χριστός. Regarding the impassioned debate over how to translate ὅτι in 4:6, Richard Longenecker sensibly comments, “For Paul, it seems, sonship and receiving the Spirit are so intimately related that one can speak of them in either order (cf. the almost free intertwining of categories in Rom 8:1–2 and 9–11), with only the circumstances of a particular audience, the issue being confronted, or the discussion that precedes determining the order to be used at any given time or place” (LONGENECKER [1990, 173]).

³⁹ Paul has in view not only individuals (ὥστε οὐκέτι εἰ δοῦλος ἀλλὰ υἱός, 4:7) but also the collective to which they belong (εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, 4:6). The two are inseparable: “for you are all one in the Messiah, Jesus” (3:28). Because of their relationship as “sons” to one Father, they now belong to one another as “brothers” (1:11 and *passim*), fellow members of “the household of faith” (6:10).

⁴⁰ For further reflections on this passage, see the essay by Jane Heath in this volume.

God's Spirit, they live a life of freedom ἐκ πίστεως, a life that the apostle epitomizes as the freedom to serve one another in love (5:13; cf. 5:6). Paul employs a variety of expressions for this latter mode of life: "to walk by the Spirit" (5:16);⁴¹ "to be led by the Spirit" (5:18); to bear the "fruit of the Spirit" (5:22); "to live by the Spirit" and "to keep in line with the Spirit" (5:25). Those who so order their lives, Paul avers, will by God's grace and power obey the law of love, in whose observance the whole Law finds its fulfillment (πληροῦν, 5:14). Expressed another way, by freely serving one another in love and bearing one another's burdens, they will fulfill (ἀναπληροῦν) the "Law of Christ" (6:2).⁴²

3. THE DIVINE FATHER IN PAUL'S "PARTICULARIST UNIVERSALISM": A PANORAMIC VIEW

The discussion thus far has closely followed the contours of Paul's letter to the Galatians. We now step back from this particular letter in order to gain a wider angle of vision that will allow us to offer a more synthetic account of the Divine Father in Paul's "particularist universalism."⁴³ Drawing Paul's other letters, particularly Romans, into the conversation, we will consider Paul's conception of the Fatherhood of God under six headings.

1. *For Paul, God's identity as Father is inseparable from the narrative of God's saving deeds in Jesus Christ.* As noted earlier, unlike Josephus and Philo the apostle to the Gentiles does not speak of God as the Father of the cosmos or even of all humankind.⁴⁴ Although God is the creator of all

⁴¹ With περιπατεῖν (= ἴλη), Paul continues to speak the language of Pharisaic Judaism, but he employs it in an argument that vehemently opposes the observance of Jewish *halakot* by Gentile Christ-followers. Paul insists, against the judaizing teachers, that it is not by walking in the "works of the Law" that one overcomes the "flesh" but by walking in the Spirit (Gal 5:13–26). J. Louis Martyn imaginatively reconstructs the position of the Teachers as follows: "If you Galatians will *become* observant of the Law, we can promise you that you will not fall prey to the Impulsive Desire of the Flesh," (MARTYN [1997, 526]; emphasis original).

⁴² See HAYS (1987). Cf. Col 1:23, where Paul "fulfills" (ἀναπληροῦν) what is yet lacking in the afflictions of the Messiah (αἱ θλίψεις τοῦ Χριστοῦ) through his self-sacrificial service to the church.

⁴³ I owe this description of Paul's soteriology to BOYARIN (1994).

⁴⁴ If Ephesians were to be regarded as Pauline in the same sense as the seven undisputed letters, my claim would have to be modified, since in Eph 4:6—but only here in the Pauline corpus—God is named πατήρ πάντων (4:6; cf. 3:14f.). Zimmermann comments, "Nirgendwo wird der Gedanke der universalen Vaterschaft so deutlich wie in Eph, der durch die

things (Rom 1:18–25), the one God of Jews and Gentiles alike (Rom 3:29f.), he is the *Father* of Jesus Christ. God becomes known as such in his mighty act of raising Jesus from the dead, by which he declares this human son of David to be the powerful Son of God (Rom 1:4).⁴⁵

The plan and purpose of God the Father lie behind Jesus' own self-giving "for us." God sent his Son in the likeness of sinful flesh and as an offering for sin (Rom 8:3; cf. Gal 4:4f.); God did not spare his own Son but gave him up for us all (Rom 8:32); God handed Jesus over to death for our transgressions and raised him for our justification (Rom 4:25). Through the death of God's Son we have been reconciled to God, and it is because he ever lives and intercedes for us at God's right hand that we are delivered from the wrath to come (Rom 5:10; 8:34; cf. Gal 1:4). Resurrection hope rests on the reign of this Son who, when the last enemy, death, has been destroyed, will hand over the kingdom to his Father, "that God may be all in all" (1 Cor 15:20–28).⁴⁶ Thus, it is ultimately God the Father who is glorified in the exaltation of the Son (Phil 2:11).⁴⁷

2. *Paul situates the relationship of the Father to his sons within the unfolding story of God's covenant with Israel.* Paul can choose to tell the story of redemption beginning with Adam (Rom 5; 1 Cor 15), but when it comes to establishing the family tree of the divine Father, he traces all the branches back to their root in Abraham (cf. Rom 11:16–24). Twice in Rom 4 the apostle employs the expression πατήρ πάντων, "father of all," borrowed by hellenistic Jews from Greek religion (vv. 11, 16), but in each instance the epithet refers to Abraham rather than to God: Abraham is the father of all who trust, whether Gentile or Jew.⁴⁸

Verbindung von jüdischem Schöpfergedanken und der ursprünglich griechischen Vorstellung der kosmologischen Vaterschaft Gottes formuliert wird" (ZIMMERMANN [2007, 145]).

⁴⁵ Paul links God's Fatherhood to the resurrection also in Rom 6:4, Gal 1:1 and 1 Thess 1:10; cf. Rom 8:11.

⁴⁶ Paul draws here on scriptural traditions that designate the Davidic king God's son, and God his Father (2 Sam 7:14; Ps 2; LXX Ps 109:3; cf. Heb 1:5–13). On Paul's further appropriation of 2 Sam 7:14 in 2 Cor 6:8, see the paper by Felix Albrecht in this volume.

⁴⁷ See further the essay by R. Feldmeier in this volume.

⁴⁸ Paul reinterprets circumcision as a seal certifying Abraham's righteousness by faith when he was still uncircumcised. Consequently, Abraham has become πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας . . . καὶ πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἔχουσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ (4:11). In either case, it is not law observance alone but faith that is the defining mark of Abraham's offspring (so also Rom 4:16).

Similarly, Paul's appropriation of Hos 1:10, "sons of the living God," for Gentiles in Rom 9:25f. begins from the assumption of Israel's sonship. Taking for granted God's mercy to Israel, Paul celebrates the amazing fact that by God's gracious calling in Christ Gentiles have now found a place among the people whom God calls "beloved."⁴⁹ Thus, Paul reaffirms scriptural traditions concerning Israel's unique sonship even as he reconfigures its traditional boundaries around a new particularity, Jesus the Messiah.⁵⁰

3. *Paul attributes trust in God as Father to the working of God's Spirit within the believer's heart.* As in Gal 3f., so in Rom 8 Paul appeals to his hearers' reception of "the Spirit of adoption" that bears witness with their spirits that they are children of God (8:15a; cf. Gal 4:7), enabling them to cry out with confidence, ἀββα ὁ πατήρ (8:15b; cf. Gal 4:6).⁵¹ This Spirit-empowered exclamation of trust in the Divine Father appears to have been a widespread phenomenon in the earliest communities of Christ-followers, for Paul describes the experience in nearly identical terms in Galatians and Romans despite the fact that the latter was addressed to churches he had not visited.⁵² The cry, ἀββα ὁ πατήρ, provoked by the presence of Christ's

⁴⁹ Thus reversing the pronouncement of Mal 1:3, "Esau I have hated" (Rom 9:13). See WAGNER (2010).

⁵⁰ See DONALDSON (1997), especially the chapter "The Reconfiguration of Paul's Conventions" (293–307). Paul came to believe that "Gentiles could share in Israel's means of righteousness and hope of salvation, but only by being 'in Christ' and thus becoming full members of a redefined Israel" (298); put another way, "Gentiles are thought of as proselytes to an Israel reconfigured around Christ" (236). Albert Schweitzer similarly argued that "'Christianity' is for Paul no new religion, but simply Judaism with the center of gravity shifted in consequence of the new era" (*die jüdische [Religion], mit dem der Zeit entsprechend verlegten Schwerpunkt*) inaugurated by "the coming, the death, and the resurrection of Jesus Christ" (SCHWEITZER [1911, 177; English: 227]). Schweitzer's view stands in sharp contrast to his contemporary's claim that "Paul...delivered the Christian religion from Judaism" (VON HARNACK [1957, 176]; see n. 3 above).

⁵¹ A comparison of the formulations in Gal 4:6 and Rom 8:15 shows that when describing the double agency involved in this cry Paul can begin with either actor: the Spirit cries out within our hearts (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κρᾶζον· ἀββα ὁ πατήρ, Gal 4:6); conversely, we cry out in (or by) the Spirit (ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας ἐν ᾧ κρᾶζομεν· ἀββα ὁ πατήρ, Rom 8:15).

⁵² "Receiving the Spirit is closely connected with baptism in the teachings of the Pauline circle (and probably in most circles of early Christianity)...Crying out on cue the Aramaic word *Abba* presumably bespeaks a lower level of arousal than glossolalia, but it is still a sign of a dissociative state—of control by the Spirit" (MEEKS [1983, 121]). From Paul's usage, J.D.G. Dunn concludes that "the *Abba* prayer was remembered in Christian circles as a characteristic feature of Jesus' own prayer" (DUNN [1998, 193]). It is thus a Spirit-inspired "experience of sharing in Jesus' own prayer of sonship" (DUNN [1998, 433; cf. 437]). So also FELDMEIER and SPIECKERMANN (2011, 51 n. 2 and 69). On Jesus' use of *Abba* in the Gospels, see the essay by Florian Wilk in this volume.

Spirit within them, reveals that God has now poured out on Gentiles, too, the blessing of adoption vouchsafed to Israel (Rom 9:4)—a blessing that yet remains Israel's by God's irrevocable gift (Rom 11:29).⁵³

4. *Adoption brings God's children into a new relationship with one another.* God's family, comprising Gentiles as well as Jews, assumes a concrete particularity, the Body of the Messiah.⁵⁴ Paul has no thought of the salvation of individuals apart from their being incorporated into a particular people. Rather, "by one Spirit we have all been baptized into one body, whether Jews or Greeks, whether slaves or free people" (1 Cor 12:13). Thus, in prayer and benediction the community names God "our Father." It is from him and from the Lord Jesus Christ that grace and peace flow to them all.

Paul redraws the boundaries of God's people around Jesus Christ, the crucified and risen Lord, now present in the community through God's indwelling Spirit. This bold move creates tremendous tension for the Jewish apostle to the Gentiles: first, in relation to his kinspeople, to whose understanding of the integrity of Israel as God's covenant people he poses a mortal threat; but second, in relation to Gentiles, whose religious traditions Paul utterly repudiates in his demand for exclusive loyalty to the God and Father of the Lord Jesus Christ. Paul urges Gentiles to turn from their idols to serve the living and true God and to wait for the appearing of God's Son, whom God raised from the dead (1 Thess 1:9f.). He rejects completely the claims of other so-called "gods" and "lords" on the Corinthian community, calling them to acknowledge only "one God, the Father" and "one Lord, Jesus Christ" (1 Cor 8:6). Not surprisingly, this unrelentingly particularistic side to Paul's "struggle for inclusivity" consistently provokes

⁵³ The terminology of Rom 9:4 evokes God's election of Israel at the exodus. At the same time, one may "observe Greco-Roman nuances in the adoption metaphor. For example, the Greco-Roman assumption that 'if a son, then an heir' supports Paul's insistence that Israel's election, viewed as a sort of divine adoption, is irrevocable (cf. 11:29)" (WALTERS [2003, 65]).

⁵⁴ As Wayne Meeks notes, the theological transformation undergone by Gentile converts to the Pauline communities involved a social relocation as well. "The social relocation and the theological transformation are mutually dependent; each implies the other, and each reinforces the other" (MEEKS [1993, 31]). The Body of Christ is for Paul the τέλος of Israel's existence as a people, not its replacement. Consequently, the failure of many of his kinspeople to embrace the gospel represents a crisis whose resolution requires nothing less than the salvation of "all Israel" in the mercy of the God whose beloved they forever remain (11:25–32).

strong antagonism against his message and mission on the part of Gentiles as well as Jews (cf. 2 Cor 11:23–33).

5. This “universal” community of Jews and Gentiles bears the impress of the “particular” pattern of life incarnate in the Messiah. As in Galatians, so in Romans Paul describes Christ-followers as those who “walk according to the Spirit” (Rom 8:4; Gal 5:16) and who are “led by the Spirit” (Rom 8:14; Gal 5:18). God has given them the “mindset” of his Spirit (φρόνημα, Rom 8:5–9), who is none other than the Spirit of the Messiah (Rom 8:9). Through the agency of this Spirit, Jesus’ own disposition of self-sacrificial love comes to mark their individual and corporate lives (Rom 15:1–5; cf. Phil 2:1–13).⁵⁵ Embodying the pattern of the Messiah, they are able with one heart and voice to glorify “the God and Father of our Lord Jesus Christ” (Rom 15:6).

For Paul, salvation takes the form of a gradual but sure process of being conformed to the likeness of Christ, whom God has destined to be the firstborn among many siblings (Rom 8:29) and fellow heirs (Rom 8:17). In this time between the Lord’s resurrection and *parousia*, conformity to Christ means sharing in his sufferings (Rom 8:18; cf. Phil 3:8–11). Thus, when pressed to show his apostolic credentials, Paul offers a catalogue of the afflictions he endures for the sake of the gospel. Entrusted with the ministry of reconciliation, Paul bears Christ’s death in his own body that Christ’s life may be formed in the communities he fathers (2 Cor 4:7–6:10; cf. Gal 4:19; Col 1:24).⁵⁶

6. Paul’s conception of the Fatherhood of God retains an eschatological horizon. The pervasive tension in Paul’s soteriology between the “already” and the “not yet” of redemption characterizes the apostle’s discourse about the Divine Father as well.⁵⁷ Spirit-empowered cries of filial trust, “*Abba*, Father” (Rom 8:15) mingle with the Spirit-inspired groans of believers

⁵⁵ Luke Timothy Johnson characterizes Paul’s viewpoint in the following terms: “The human νοῦς is in process of renewal by the mind of Christ, so that the expression of φρόνησις within the community that is the body of the Messiah is to act according to the pattern of life demonstrated above all in the obedient faith and self-disposing love of Jesus” (JOHNSON [2003, 231]).

⁵⁶ For Paul as the “father” of the churches he founds, see 1 Cor 4:15 (cf. 1 Thess 2:11). On the remarkable variety of parental images in Paul’s letters, see GAVENTA (2007).

⁵⁷ As Marianne Meyers Thompson shows, there is an “eschatological trajectory” to God’s Fatherhood in Israel’s scriptures as well as in the other apostolic writings (THOMPSON [2000, 158–164]).

who, though endowed with the ἀπαρχή of the Spirit, yet long for the full realization of their adoption (υἱοθεσία)—the redemption of their bodies (Rom 8:23; cf. Phil 3:21).⁵⁸ Indeed, Paul hears all creation groaning with labor pangs as it awaits the revelation of the sons of God (τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ, Rom 8:19), anticipating in that unveiling its own release from slavery to decay into the glorious freedom of God's children (τέκνα, Rom 8:21). For Paul, the redemption of the body is no fond hope. The Spirit that dwells in Christ's followers is the Spirit of the one who raised Jesus from the dead. This Spirit thus serves as the Divine Father's guarantee that he will give life to their mortal bodies also when he brings the mighty work of new creation, begun with the resurrection of Christ, to its full and final consummation (Rom 8:11; 1 Cor 6:24; 15:20–23).

4. PUTTING PAUL IN HIS PLACE

The format of the present volume allows readers to situate Paul's particular perspective on the Divine Father in relation to other religious and philosophical traditions that flourished in antiquity. My brief comments here seek to stimulate, rather than foreclose, further reflection on the apostle's complex relationship to this wider environment.

For the most part, non-Jewish hellenistic traditions appear to have exerted little lasting influence on Paul's thinking about the Divine Father. As John Barclay has observed, "Despite years of association with Gentiles, Paul's letters show little acculturation in the core of his theology, and he rarely attempts to effect any cultural synthesis with the Graeco-Roman world he sought to evangelize."⁵⁹ Indeed, the only time the apostle to the Gentiles approaches a form of expression found in Greek religious and philosophical texts that designates God as "father of all" (1 Cor 8:6),⁶⁰ this language advances a theological argument that, at its core, remains deeply foreign to Greek sensibilities about the divine.

⁵⁸ Paul's paternal metaphor would be enriched yet further if ἀπαρχή were taken to mean "birth certificate." For the use of the word in this sense in the papyri, see SPICQ (1984), esp. 497–499. For reservations about this interpretation of ἀπαρχή, see Dunn, who argues for the more traditional cultic sense here, "firstfruits" (DUNN [1988, 473f.]).

⁵⁹ BARCLAY (1996, 387).

⁶⁰ Even if 1 Cor 8:6 is thought to reflect a pre-Pauline creedal formulation, the apostle has clearly made it his own by weaving it tightly into his larger argument. It is therefore necessary to include it in our investigation of Paul's conception of the Divine Father.

The confession that “there is one God, the Father, from whom all things come” (ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα, 1 Cor 8:6) emerges in the course of an uncompromising argument against idolatry.⁶¹ Rather than attempt to make the claims of the gospel intelligible to his addressees by forging connections with Gentile traditions about the Divine Father,⁶² Paul continues in this letter the project of re-socialization begun during his founding visit. Having been joined to Christ, these Corinthian believers are now “one spirit” with him (6:17); no longer Gentile idolaters (12:2), they are “the church of God in Corinth” (1:2; cf. 10:30), members of the body of the Messiah (12:12–27). In uniting them to Christ, God has granted the Corinthian believers a new past; consequently, they must learn to regard Israel’s ancestors and Israel’s family history as their own (10:1).⁶³

It is in keeping with this conviction, then, that Paul appropriates Israel’s central confession, the Shema’, to teach his converts that the God they have learned to call “Father” requires their exclusive loyalty (1 Cor 8:6). Reshaping the tradition to conform to his “christological monotheism,”⁶⁴ Paul deploys the Shema’ for the purpose of detaching these Gentile Christ-followers from the religious practices and convictions with which they have been raised and by which they continue daily to be surrounded in Roman Corinth. Acknowledging the existence of many “so-called gods, whether in heaven or on earth,” Paul nevertheless asserts that “*for us* there is one God, the Father, from whom [come] all things, and *we* are [redeemed] for him.”⁶⁵ Paul identifies this one God not by explaining that he is the “Father of all humankind,”⁶⁶ but by specifying God’s relationship to the “one Lord, Jesus Christ, through whom [God made] all things

⁶¹ Although the precise import of Paul’s practical directives in 1 Cor 8–10 continues to generate considerable debate among interpreters, it is impossible to mistake the apostle’s deep-seated antipathy for idolatry (10:14–22).

⁶² Contrast Luke’s portrayal of the apostle discoursing with the philosophers gathered on the Areopagus and appealing to Aratus’ affirmation that all people are children of the deity: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν (Acts 17:28). Whether this picture of Paul can be harmonized with his reticence to depict God as universal Father when writing to his churches is a complex question that cannot be explored here.

⁶³ I am indebted to Carla Works’ insightful treatment of Paul’s pedagogical strategy (WORKS [2011]).

⁶⁴ See WRIGHT (1991).

⁶⁵ καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ’ ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν (1 Cor 8:5–6b). My interpretive addition, “redeemed,” in 8:6b and 8:6d reflects the line of thought pursued by Paul earlier in 1 Cor 6:12–20.

⁶⁶ Contrast the language of Eph 4:6, εἰς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πάσιν.

and through whom *we* [are redeemed].”⁶⁷ Thus, even where the apostle’s language about God sounds most “Greek,”⁶⁸ it functions to express a conception of the Divine Father whose fundamental character is determined by the stories about the God of Israel and his Messiah that Paul retells to his Gentile converts.

Not surprisingly, then, substantial continuities appear between Paul and other Jewish interpreters treated in this volume. The apostle draws on conceptions of the Divine Father that are both rooted in Israel’s scriptures and paralleled to a great extent in various streams of Second Temple (and later rabbinic) Jewish tradition—though, to be sure, he reinterprets these traditions in light of God’s decisive apocalypse in Jesus the Messiah. With the Law and the Prophets, Paul emphasizes God’s gracious initiative in adopting Israel as the “son” and “heir” for whom God’s loving and compassionate paternal care know no limits.⁶⁹ For Paul, as for scripture, God’s self-revelation as Father constitutes God’s unconditional pledge of faithfulness to his children, a pledge whose ultimate horizon is the restoration of all Israel.⁷⁰

As it does for other heirs to Israel’s scriptures, to know God as Father implies for Paul the joyful obligation of trusting obedience and heartfelt worship. Paul’s formula of blessing, “Grace to you and peace from God our Father and the Lord Jesus Christ,” appears, with some variation, near the beginning of every letter in the Pauline corpus. All together, a full three quarters of Paul’s references to God as Father occur in the course of prayer, praise and benediction.⁷¹ In this respect also, Paul partakes of

⁶⁷ καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι’ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ (1 Cor 8:6c–d).

⁶⁸ For parallels in Stoicism as well as in hellenistic Judaism, see CONZELMANN (1975, 144f.), and the literature cited there.

⁶⁹ Cf. 2 Cor 1:3, where Paul names God ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως. One aspect of paternal imagery that Paul does not develop in relation to God is that of the father as pedagogue (contrast Heb 12:4–11). The notion that “God’s power to discipline and to show mercy could be comprehended as an expression of his paternal nature” became characteristic of Judaism in the Second Temple period (FELDMEIER and SPIECKERMANN [2001, 63], explicating Tob 13:1–18 and Prov 3:11f.). The theme of God’s paternal discipline of his children figures prominently among the Qumran writings, as Lutz Doering’s essay demonstrates.

⁷⁰ See Hermann Spieckermann’s essay in this volume, particularly his treatment of Isa 63f.

⁷¹ Eighteen of twenty-four occurrences: Rom 1:7; 8:15; 15:6; 1 Cor 1:3; 2 Cor 1:2, 3, 12; 11:31; Gal 1:3; 4:6; Phil 1:2; 2:11; 4:20; 1 Thess 1:1, 3; 3:11, 13; Phlm 3. For the disputed letters, the percentage of references to the Divine Father that occur in prayer and blessing is even higher (fifteen of eighteen occurrences): Eph 1:2, 3, 17; 3:14; 5:20; 6:23; Col 1:2, 3, 12; 3:17; 2 Thess 1:1f.; 2:16; 1 Tim 1:2; 2 Tim 1:2; Titus 1:4.

the rich traditions of Jewish piety stemming from the Second Temple Period, where God is most often named Father in the context of praise and prayer.⁷²

Paul's radical divergences from Israel's traditions concerning the Divine Father can be traced to two inter-related convictions: first, that the God of Israel has raised from the dead Jesus the Messiah, who gave himself for us according to the will of the Father who sent him; second, that God has now sent the Holy Spirit, the Spirit of his Son, into the hearts of all, Jew or Gentile, who receive the gospel with faith. This indwelling Spirit enables believers to cry out to God as Father in loving trust. What is more, this Spirit empowers them to live lives that increasingly conform to the self-giving pattern of the son of God, whose resurrection and glorification they will one day share as adopted children and fellow-heirs of God with Christ.

BIBLIOGRAPHY

- BADIOU, A., *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*, Paris 1997, [English Translation: *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford 2003].
- BARCLAY, J.M.G., *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan*, Edinburgh 1996.
- BAUR, F.C., *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Stuttgart 1845, [English Translation: *Paul the Apostle of Jesus Christ*, 2 vols., London 1873–1875; reprinted Peabody 2003].
- BIRD, F. et P.M. SPRINKLE (eds.), *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies*, Peabody 2009.
- BOYARIN, D., *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley 1994.
- COLLINS, J.J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids 2000.
- CONZELMANN, H., *1 Corinthians*, (Hermeneia), Philadelphia 1975.
- DONALDSON, T., *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World*, Minneapolis 1997.
- DUNN, J.D.G., *Romans 1–8* (WBC 38A), Dallas 1988.
- , *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998.
- FELDMEIER R. et H. SPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen* (TOBITH 1), Tübingen 2011, [English Translation: *The God of the Living. A Biblical Theology*, Waco 2011].
- GAVENTA, B.R., *Our Mother Saint Paul*, Louisville 2007.
- HAYS, R.B., *The Faith of Jesus Christ: an Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*, Chico 1983.
- , "Christology and Ethics in Galatians: The Law of Christ", *CBQ* 49 (1987), 268–290.
- HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübingen 1969, [English Translation: *Judaism and Hellenism*, Minneapolis 1974].

⁷² "Das Gebet erweist sich als bevorzugter Ort der Gottesbezeichnung 'Vater'. D.h. die Vaterbezeichnung dient als Ausdruck der besonderen Beziehung Israels zu seinem Gott in Gebet" (ZIMMERMANN [2007, 61]).

- HESCHEL, S., "The Image of Judaism in Nineteenth-Century Christian New Testament Scholarship in Germany", in: M. PERRY et F.M. SCHWEITZER (eds.), *Jewish-Christian Encounters over the Centuries: Symbiosis, Prejudice, Holocaust, Dialogue* (American University Studies, Series IX: History, vol. 136), New York 1994, 215–240.
- JOHNSON, L.T., "Transformation of the Mind and Moral Discernment in Paul", in: J.T. FITZGERALD et al. (eds.), *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, Leiden, 2003, 215–236.
- LEVENSON, J.D., "The Universal Horizon of Biblical Particularism", in: M. BRETT (ed.), *Ethnicity and the Bible*, Leiden 1996, 143–169.
- LONGENECKER, R., *Galatians* (WBC 41), Dallas 1990.
- MARTYN, J.L., *Galatians* (AB 33A), New York 1997.
- MEEKS, W.A., *The First Urban Christians*, New Haven 1983.
- , *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*, New Haven 1993.
- PARK, E.C., *Either Jew or Gentile: Paul's Unfolding Theology of Inclusivity*, Louisville 2003.
- SCHNELLE, U., *Paulus: Leben und Denken*, Berlin 2003, [English Translation: *Apostle Paul: His Life and Theology*, Grand Rapids 2005].
- SCHWEITZER, A., *Geschichte der paulinischen Forschung von der Refomation bis auf der Gegenwart*, Tübingen 1911, [English Translation: *Paul and His Interpreters: A Critical History*, London 1912].
- SCOTT, J., *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus* (WUNT 2.48), Tübingen 1992.
- SPICQ, C., "ΑΠΛΑΠΧΗ. Note de lexicographie néo-testamentaire", in: W.C. WEINRICH (ed.), *The New Testament Age: Essays in Honor of Bo Reicke*, 2 vols., Macon 1984, 2:493–502.
- STROTMAN, A., "Mein Vater Bist Du!": *Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften* (Frankfurter Theologische Studien 39), Frankfurt am Main 1991.
- THOMPSON, M.M., *The Promise of the Father*, Louisville 2000.
- ULRICHS, K.F., *Christusglaube: Studien zum Syntagma Pistis Christou und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung* (WUNT 2:227), Tübingen 2007.
- VON HARNACK, A. et C.-D. Osthövenner (ed.), *Das Wesen des Christentums*, Tübingen 2005, [English Translation: *What Is Christianity?*, New York 1957].
- WAGNER, J.R., "Not from the Jews Only, But Also from the Gentiles": Mercy to the Nations in Romans 9–11", in: F. WILK et J.R. WAGNER (eds.), *Between Gospel and Election: Explorations in the Interpretation of Romans 9–11* (WUNT 257), Tübingen 2010, 417–431.
- , "Baptism 'Into Christ Jesus' and the Question of Universalism in Paul", *HBT* 33 (2011), 45–61.
- WALTERS, J.C., "Paul, Adoption, and Inheritance", in: J.P. Sampley (ed.), *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook*, Harrisburg 2003, 42–76.
- WILK, F., "Die Gestalt des Abraham im Neuen Testament", in: R. Möller et H.-G. Goßmann (eds.), *Interreligiöser Dialog: Chancen abrahamischer Initiativen*, Berlin 2006, 61–82.
- WORKS, C.J., "The Church in the Wilderness: Paul's Use of Exodus Traditions in 1 Corinthians" (Ph.D. diss.), Princeton Theological Seminary 2011.
- WRIGHT, N.T., "Monotheism, Christology and Ethics", in: id., *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Edinburgh 1991, 120–136.
- ZIMMERMANN, C., *Die Namen des Vaters: Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont* (AJEC 69), Leiden 2007.

KYRIOS CHRISTOS UND GOTTVATER. CHRISTI HERRSCHAFT UND GOTTES VATERSCHAFT IM PHILIPPERHYMNUS

Reinhard Feldmeier

1. VOM PROBLEMATISCHEN BEINAMEN ZUM ENTSCHEIDENDEN EIGENNAMEN: GOTT ALS VATER IN DER BIBEL

1.1. *Altes Testament und Antikes Judentum*

Dass ‚Vater‘ im Neuen Testament in einer in der Religionsgeschichte wohl einzigartigen Weise zum Eigennamen des biblischen Gottes wird, ist im Kontext der gesamtbiblischen Tradition alles andere als selbstverständlich. In den Zeugnissen des Alten Testaments—der (alleinigen) Heiligen Schrift der frühen Christenheit—wird Gott nur 17mal als Vater bezeichnet.¹ Gegenüber den knapp 7000 Belegen für Gottes Eigennamen, das Tetragramm und den etwa 2600 für das Appellativum Elohim (אלהים) ist dies eine auffallende Zurückhaltung, die auch noch das Judentum der zwischentestamentlichen Literatur weitgehend kennzeichnet, von dem „die Bezeichnung Gottes als Vater relativ und die Anrede Gottes als Vater sehr selten“ verwendet wird.² Häufiger wird die Vateranrede im Judentum erst in der tannaitischen Literatur, in den Targumim und in den synagogalen Gebeten,³ also seit der frühchristlichen Zeit.

Die alttestamentliche Zurückhaltung bei der Rede von Gott als Vater ist umso bemerkenswerter, als das Gottesepitheton ‚Vater‘ in den Religionen der Mitwelt, welche den Kontext der biblischen Schriften bilden—in der Frühzeit in Ägypten, Syrien und Babylon, später in Griechenland und Rom—durchaus geläufig ist. Auf diesem Hintergrund kann der

¹ Zu den folgenden Ausführungen zu Gott als Vater im Alten Testament und in den Evangelien vgl. FELDMER und SPIECKERMANN (2011, 51–92; Englisch: 51–91).

² HENGEL (2006b, 530). Ein ausführlicher Überblick über den Diskussionsstand und die einschlägigen Texte findet sich bei ZIMMERMANN (2007, 42–64). Vgl. auch JEREMIAS (1966, 15–80), bes. 19. Wenn dann in späterer Zeit im Judentum die Gottesanrede מלכנו אבינו gebräuchlich wird, dann drückt dies etwas Analoges zu der hier dargestellten christologischen Vermittlung der Vateranrede aus: Gott ist nicht unmittelbar Vater, sondern nur für das Glied des von ihm erwählten Volkes, das seiner Herrschaft unterstellt ist, beziehungsweise sich ihm unterstellt. Bemerkenswerterweise fehlt die Königsanrede im Munde Jesu (siehe unten).

³ Zur tannaitischen Literatur vgl. TÖNGES (2003).

alttestamentliche Befund nicht als Defizit gedeutet werden, als habe es der alttestamentlichen Gottesbeziehung an einer Vertrautheit gegenüber Gott gemangelt, die dann erst im Neuen Testament durch Jesus Christus erreicht worden wäre. Primärer Referenzpunkt für die Deutung des alttestamentlichen Befundes ist nicht das Neue Testament, sondern die antike Religionsgeschichte. In diesem Kontext muss die alttestamentliche Zurückhaltung im Blick auf die Rede von Gott als Vater wahrgenommen und als eine bewusste theologische Entscheidung gewürdigt werden.

Die Gründe für diese Zurückhaltung liegen nicht nur in den (nicht zu unterschätzenden) polytheistischen Konnotationen des Prädikats eines „Vaters der Götter und Menschen“, wie etwa Homer Zeus nennt. Die tendenziell monotheistische Bezeichnung des Schöpfers und Erhalters des Kosmos als Vater im Platonismus und in der Stoa erleichtert zwar im gebildeten hellenistischen Judentum die Übernahme dieser Vaterbezeichnung, wie besonders bei Philo zu sehen ist, und von daher dringt der Gedanke auch schon früh in das Neue Testament ein, aber das geschieht nur, wie noch gezeigt wird, im Gefolge einer christologischen Neubestimmung Gottes und daher mit deutlichen Modifikationen. Denn ist nach der klassischen Studie von F. Heiler der Vatername im Gebet der Völker deshalb universell, weil in ihm „die Idee der Verwandtschaft zwischen Mensch und Gott“ zum Ausdruck komme, die das „Alphabet des echten Gebets“ sei,⁴ so dürfte gerade darin der entscheidende Grund für die Zurückhaltung des Alten Testaments liegen, das mit der Heiligkeit des Namens Yhwh die Unverfügbarkeit und Einzigartigkeit seines Gottes betont. Gott ist in der Bibel kein Verwandter der Menschen, auch nicht im Sinne des Ursprungs des Menschengeschlechts. Die grundlegende Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf wird im Antiken Judentum immer entschiedener als das Spezifikum der biblischen Rede von Gott betont,⁵ und hinter sie kann auch das Neue Testament nicht zurückfallen, wenn es denn beansprucht, mit seinem Glaubenszeugnis in der Tradition der „Schriften“ zu stehen. Dann aber stellt sich umso schärfer die Frage, wie sich der unterschiedliche Befund beim Vater deuten lässt.

1.2. *Neues Testament*

In der biblischen Gotteslehre⁶ wurde gezeigt, wie—mit Ägypten als Spenderkultur—auf dem Umweg über die Jerusalemer Königstheologie die

⁴ HEILER (1919, 141).

⁵ Vgl. Philo Opif. 7.

⁶ FELDMEIER UND SPIECKERMANN (2011, 56–58).

Vateranrede in der Krise des Volkes ihren Weg in die Gebete des nachexilischen Judentums gefunden hat, das mit der Übernahme der Vateranrede die rettende Nähe seines Gottes gegen die Erfahrung seiner Verborgenheit erfleht, ohne die Souveränität dieses Gottes als Schöpfer in Frage zu stellen.⁷ Daran kann dann Jesus von Nazareth anknüpfen. Es wäre einer eigenen Überlegung wert, inwieweit diese Anknüpfung durch seine davidische Herkunft begünstigt wurde.⁸ In jedem Fall wird die in Mk 14,36 für Jesus überlieferte Gottesanrede Abba zur Gottesanrede seiner Nachfolger. Das aramäische Wort wird mit der exakt gleichen griechischen Übersetzung $\alpha\beta\beta\alpha \ \delta \ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ von Paulus als bekannt und gebräuchlich vorausgesetzt, und zwar nicht nur in den von ihm selbst gegründeten galatischen Gemeinden (Gal 4,6), sondern auch in der ihm weitgehend unbekannten römischen Gemeinde (Röm 8,15). Wenn die gemeinsame Verwendung der Gottesanrede $\alpha\beta\beta\alpha \ \delta \ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ aber bereits in den fünfziger Jahren vom Inneren Kleinasiens bis nach Italien, also wohl reichsweit für die von verschiedenen Missionaren gegründeten frühchristlichen Gemeinden bezeugt ist, so zeigt dies, dass es sich dabei um eine sehr frühe Tradition handelt. Das aber erklärt sich angesichts der in neutestamentlicher Zeit noch immer deutlichen Zurückhaltung des zeitgenössischen Judentums gegenüber der Vateranrede am ungezwungensten damit, dass das ‚Abba‘ auf die Gottesanrede des historischen Jesus zurückgeht.⁹ Ein solches absolutes ‚Vater‘ aber, das im Herrengebet für die Glaubenden zur der alleinigen Anrede Gottes geworden ist,¹⁰ lässt nun aber auch erkennen, dass es sich beim ‚Vater‘ nicht mehr um ein Gotteseipitheton neben anderen handelt, sondern dass aus der Metapher Gottes neuer Name geworden ist.

Dabei darf weder die mutmaßliche Benutzung durch Jesus noch die insgesamt relativ hohe Zahl der Belege für die Bezeichnung Gottes als Vater darüber hinwegtäuschen, dass der Vatername Gottes auch im Neuen Testament keineswegs von Anfang an als Äquivalent für das Appellativum $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ gebräuchlich war. Wenn das *Credo* mit den Worten beginnt: „Ich glaube an Gott, den Vater“, so ist das das Ergebnis einer Entwicklung, deren Dynamik sich statistisch dokumentieren lässt, und zwar sowohl im Verhältnis der Paulusbriefe zu den Evangelien, wie auch innerhalb der Evangelien selbst. Zunächst zu Ersterem: Wenn Paulus von Gott spricht, dann verwendet er zumeist das Appellativum $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ —insgesamt ca. 430 Mal,

⁷ Vgl. die in Jes 64,7 parallel zum Vater verwendete Metapher vom Töpfer.

⁸ Da diese nicht nur durch die Geburtslegenden, sondern auch durch die alte, von Paulus zitierte Formel Röm 1,3f. bezeugt ist, dürfte diese Tradition historisch sein.

⁹ Vgl. dazu die klassische Studie von JEREMIAS (1966), sowie HENGEL (2006b).

¹⁰ Das zeigt sich vor allem in der wohl ursprünglichen *invocatio* Lk 11,2.

während er in allen sieben Briefen, die als authentische Paulusbriefe gelten, zusammen nur 25 Mal Gott als Vater bezeichnet; zumeist in Formeln, etwa in dem für alle seine Briefe charakteristischen Briefeingang „Gnade sie mit euch und Friede von Gott unserem Vater und dem Herrn Jesus Christus“.¹¹ Das vermutlich bereits vorpaulinische Syntagma θεός πατήρ „Gottvater“ zeigt zwar, dass für den Apostel der Vater bereits zum göttlichen Eigennamen, die Metapher zu einem *nomen proprium* geworden ist,¹² und es wird im Folgenden noch gezeigt werden, dass genau diese Anrede Gottes als Vater und die darin gründende Kindschaft der Glaubenden die Pointe des paulinischen Evangeliums bildet (siehe unten). Aber andererseits besteht noch immer eine bemerkenswerte Asymmetrie zwischen den 430 Vorkommen des Appellativums θεός und den 25 für πατήρ, d.h. die Rede von Gott als Vater ist für den Apostel noch etwas Besonderes, auf das er an hervorgehobenen Stellen Bezug nimmt, das jedoch noch nicht mit θεός als Gottesbezeichnung einfach austauschbar ist.

Diese Austauschbarkeit von ‚Gott‘ und ‚Vater‘ ist innerhalb der Evangelien bereits deutlich weiter vorangeschritten: Dort stehen insgesamt ca. 300 Belege für θεός bereits ca. 180 für πατήρ gegenüber. Dabei ist allerdings die Verteilung innerhalb der Evangelien keineswegs gleichmäßig; vielmehr lässt sich im Vergleich der Evangelien noch einmal eine geradezu dramatisch anmutende Steigerung beobachten: Im Markusevangelium, dem ältesten Evangelium (70 n. Chr.), finden sich erst vier Belege für Gott als Vater, beim zweitältesten Lukasevangelium (etwa 80–85 n. Chr.) sind es 17, bei Matthäus (um 90 n. Chr.) sind es dann schon 45 und beim jüngsten Evangelium, bei Johannes (um 100 n. Chr.), finden sich ganze 115 Belege.¹³ Grob gesprochen verdreifacht sich die Häufigkeit in jedem Jahrzehnt zwischen den Jahren 70 und 100 n. Chr. Dabei bleibt aber weiterhin bewusst, dass die Vateranrede in ihrem Ursprung der Ausdruck von Jesu einzigartigem Gottesverhältnisses ist, „das man als ‚Sohnesgeheimnis‘ bezeichnen könnte und das untrennbar mit seiner messianischen Sendung zusammenhängt.“¹⁴ Ein Wort der Logienquelle drückt dieses mit der Vateranrede verbundene Sendungsbewusstsein Jesu, das dann nachösterlich als „Einheit mit Gott“ erfasst wird,¹⁵ markant aus:

¹¹ Die einzige Abweichung findet sich im ältesten Brief, in 1 Thess 1,1. Danach findet sich in den authentischen Briefen immer die oben zitierte Formel.

¹² Gal 1,1; Phil 2,11; Kol 3,17; 1 Thess 1,1; 2 Tim 1,2,4; Tit 1,4; 1 Petr 1,2; 2 Petr 1,17; Jud 1 u. ö.

¹³ Vgl. ZIMMERMANN (2007, 75).

¹⁴ HENGEL und SCHWEMER (2007, 458).

¹⁵ THÜSING (1981, 62).

Alles ist mir von meinem Vater übergeben,
und niemand erkennt, wer der Sohn ist, außer dem Vater,
und wer der Vater ist, außer dem Sohn,
und wem der Sohn es offenbaren will.

(Lk 10,22 par. Mt 11,27)

Wenn die Nachfolger dann ihrerseits Gott als „Vater“ (Lk 11,2) bzw. als „unser Vater in den Himmeln“ (Mt 6,9) anrufen können, so tun sie das nicht aus eigener Vollmacht, sondern sie werden durch das ihnen von ihrem Meister übergebene Herrengebet in dessen Gottesbeziehung mit hineingenommen. Dadurch wird die Einzigartigkeit Jesu nicht relativiert, sondern erfährt sogar eine Steigerung. Das kommt in einem Wort wie „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (Joh 14,6) zum Ausdruck. Das findet aber auch seinen Niederschlag in den entsprechenden Hoheitstiteln. Selbst beim Sohn wird durch die Hinzufügungen „geliebter Sohn“ und „einziggeborener Sohn“ und vor allem durch den absoluten Gebrauch der Sohnesmetapher¹⁶ die Einzigartigkeit Jesus zum Ausdruck gebracht, die nicht zuletzt dadurch unterstrichen wird, dass nirgends im Neuen Testament das Gottesverhältnis Jesu und das seiner Nachfolger in einem gemeinsamen ‚unser Vater‘ zusammengefasst wird.¹⁷ Besonders deutlich wird das im jüngsten Evangelium, das die Vatermetapher mit Abstand am häufigsten verwendet. Dort wird zwar am Ende des Evangeliums beim Abschied Jesu erstmals direkt von Gott als dem Vater der Jünger gesprochen, zugleich aber hält der auferstandene Christus an der strikten Unterscheidung dieses durch ihn vermittelten Gottesverhältnisses von dem seinen fest, wenn er in Joh 20,17 den Jüngern sagt:

Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater,
zu meinem Gott und zu eurem Gott.

Dieselbe christologische Vermittlung bestimmt auch bei Paulus die Rede von Gott als Vater. Nicht nur, dass für den Apostel Gott der „Vater unseres Herrn Jesus Christus“ ist (2 Kor 1,3). Auch dort, wo er die Vateranrede als

¹⁶ In den älteren Schriften ist das absolut gebrauchte ‚Sohn‘ selten; es findet sich in dem oben zitierten Wort der Logienquelle und in 1 Kor 15,28; gebräuchlicher wird es in späteren Schriften, im Hebräerbrieft, im 1. Johannesbrief und dann vor allem im Johannesevangelium.

¹⁷ Das—von Matthäus eingefügt—Possessivpronomen der 1. Person Plural beim ‚Vaterunser‘ bezieht sich auf die Nachfolger, die der Bergprediger dieses Gebet lehrt; vgl. HOFIUS (2000), bes. 1726. Ansonsten unterscheidet auch das erste Evangelium immer zwischen deinem/eurem Vater und meinem Vater.

Ausdruck der Gotteskindschaft der Glaubenden bezeichnet, gibt er diese auf Aramäisch mit einer offenbar feststehenden griechischen Übersetzung wieder, mit $\alpha\beta\beta\alpha \acute{o} \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ „Abba, Vater“, die den aramäischen *status emphaticus* mit dem Artikel statt mit dem Vokativ (wie Lk 11,2) übersetzt. Der Apostel führt also die Vateranrede der Glaubenden bis in den zweisprachigen Wortlaut hinein unmittelbar auf Jesus zurück; es ist der „Geist des Sohnes“, der die Christgläubigen zu Söhnen bzw. Kindern Gottes macht (Gal 4,4–7; vgl. Röm 8,9–17).

Paulus ist nun aber auch der Erste, bei dem sich ein Bezug auf die pagane Verwendung der Vatermetapher für den Schöpfer und Erhalter des Kosmos wahrscheinlich machen lässt. Dies dürfte wohl auch ein Grund dafür sein, dass das in Christus gebrachte Heil nicht nur den Glaubenden zu Gute kommt, sondern noch einmal in ein positives Verhältnis zu der gesamten leidenden und sich nach Erlösung sehnenden Schöpfung gesetzt wird.

Ehe das näher ausgeführt wird, soll zunächst gezeigt werden, welche Konsequenzen der Vatername für das paulinische Verständnis Gottes hat, Konsequenzen, welche die entscheidende Voraussetzung für die paulinische Soteriologie bilden. Dazu wird der Philipperhymnus ausgelegt, ein in christologischer Hinsicht seit je vielbeachteter Text, dessen umstürzende Bedeutung für das Gottesverständnis m.W. bislang noch kaum wahrgenommen wurde. In ihm geht es nicht nur um die Inthronisation Christi als Kyrios, sondern der Hymnus gipfelt im Preis des inthronisierenden Gottes, der nun Vater genannt wird. Diese Konvergenz von Herrschaft Christi und Vaterschaft Gottes soll hier genauer betrachtet werden. Dafür zunächst ein paar knappe exegetische Vorbemerkungen zu Phil 2,6–11.

2. HERRSCHAFT CHRISTI UND VATERSCHAFT GOTTES IM PHILIPPERHYMNUS

2.1. *Minima Exegetica* zu Phil 2,6–11

Die Gemeinde in Philippi ist die Lieblingsgemeinde des Apostels,¹⁸ und so ist auch dieser Brief das persönlichste Schreiben des Apostels, das von allen paulinischen Episteln am ehesten in die antike Gattung der Freundschaftsbriefe passt. Nirgends etwa spricht der Apostel so offen von

¹⁸ Nur hier gibt er einer Gemeinde einen tieferen Einblick in seine Stimmungslage (Phil 1,23), von ihr allein lässt er sich auch versorgen (Phil 4,10–15).

seinen eigenen Empfindungen wie hier (Phil 1,21ff.). Seine Sorge um die Gemeinde kommt auch in der darauf folgenden Paränese zum Ausdruck, wobei es in Phil 1,27–30 zunächst um die Bewährung der Gemeinde gegen äußere Widersacher geht, sodann im folgenden Abschnitt Phil 2,1–11 um die Bewahrung der inneren Einheit. Dieser nun näher zu betrachtende paränetische Abschnitt besteht aus zwei sehr unterschiedlichen Teilen: Die Vv. 1–4, die einen einzigen zusammenhängenden Satz bilden, stellen die eigentliche Paränese dar, während die Vv. 6–11 einen Christushymnus zitieren. Verbunden werden beide durch V. 5 als Scharnier. Zunächst die Übersetzung:

Wenn es nun einen Zuspruch¹⁹ in Christus gibt,
wenn einen Trost der Liebe,
wenn eine Gemeinschaft des Geistes,
wenn herzliches Mitgefühl und Erbarmen,
[so] macht meine Freude dadurch vollständig,
dass ihr auf dasselbe aus seid,
die gleiche Liebe habt,
als ein Herz und eine Seele auf das Einssein bedacht seid.
Nichts soll von Eigennutz und Prahlerei (wörtl. dem Streben nach eitler
Ehre) bestimmt sein,
sondern in Demut soll jeder den anderen als ihm selbst überlegen achten,
jeder soll nicht auf das Seine schauen,
sondern auch²⁰ auf das der anderen.

Solches sinnt bei euch,
was auch [eurem Sein] in Christus Jesus [entspricht].

Er, der in der Seinsweise Gottes war,
hielt es nicht für ein gefundenes Fressen,²¹
Gott gleich zu sein,
sondern entäußerte sich selbst,
indem er die Seinsweise eines Sklaven annahm,
den Menschen gleich wurde,
und in seiner Erscheinung wie ein Mensch erfunden wurde
erniedrigte er sich
wurde gehorsam bis zum Tod,
zum Tod aber am Kreuz.

¹⁹ Das Wort *παράκλησις* wird zumeist mit „Ermahnung“ übersetzt, aber in die Viererreihe passt weit besser die ebenfalls mögliche Übersetzung „Zuspruch“.

²⁰ Dieses „auch“ wird von einer Reihe von Textzeugen getilgt, um die Forderung im Sinne völliger Selbstlosigkeit zu deuten.

²¹ Zu dieser Übersetzung siehe FOERSTER (1957, 472f.).

Deshalb hat auch Gott ihn über alles erhöht
 und ihn mit dem Namen beschenkt,
 der über jedem Namen ist,
 damit im Namen Jesu
 sich jedes Knie beuge,
 der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen,
 und jede Zunge bekennt,
 HERR Jesus Christus,
 zum Erweis der Herrlichkeit Gottes als des Vaters

Auf den paränetischen Kontext soll hier nur insoweit eingegangen werden, als dieser für das Verständnis des Hymnus von Bedeutung ist. Sein wohl markantester Zug ist die Forderung der *ταπεινοφροσύνη*. Phil 2,3 ist der älteste Beleg für dieses Wort in der gesamten Gräzität, das im Deutschen gemeinhin mit Demut wiedergegeben wird. Vermutlich hat der Apostel das Wort nicht selbst geprägt,²² aber während das Wort in der gesamten nichtchristlichen Literatur eine ausschließlich negative Bedeutung hat, die je nach Kontext zwischen Kriecherei und Kleinmut, Servilität und Schüchternheit liegt, hat Paulus—in Anlehnung an bestimmte Traditionen des Antiken Judentums und an die Jesustradition—dem Wort eine völlig neue Bedeutung gegeben. Der Prahlerei und Streitsucht entgegengesetzt und präzisiert durch die Forderung, den anderen höher zu schätzen als sich selbst, hat *ταπεινοφροσύνη* hier nichts mit serviler Selbsterniedrigung zu tun. Vielmehr bezeichnet sie den Verzicht auf Selbstpotenzierung zugunsten des Mitmenschen²³ und ist somit die konkrete Ausgestaltung der Liebe, die der Apostel in Phil 2,1 als Gottes Gabe in der Gemeinde vorausgesetzt und daraufhin in V. 2 als Aufgabe der Gemeinde eingefordert hatte.²⁴

²² Dagegen spricht, dass das Substantiv wenige Jahrzehnte später und ohne erkennbaren Bezug auf den paränetischen Kontext sowohl von dem jüdischen Historiker Josephus (B.J. 4,9,2), wie von dem stoischen Philosophen Epiktet (diss 3,24,56) verwendet wird.

²³ Paulus präzisiert noch, wenn er sagt, dass jeder den anderen als ihm überlegen achten soll. Ähnlich wie in Röm 12,10, wo er sagt, dass jeder dem anderen an Ehrerbietung zuvorkommen soll, geht es darum, den Mitmenschen zur Geltung kommen zu lassen, im Zweifelsfall auch auf Kosten des eigenen Geltungsbedürfnisses.

²⁴ So verstanden wurde die Demut zu einem zentralen Ideal der christlichen Ethik, mit dem Paulus Schule gemacht hat, zunächst unter denen, die im engeren oder weiteren Sinn als seine Schüler gelten (Kolosser- und Epheserbrief, 1. Petrusbrief, lukanisches Doppelwerk), dann vom Jakobusbrief und dem 1. Klemensbrief über Origenes, bei dem die Demut zur „Tugend schlechthin [wird], die alle anderen einschließt“ (DIHLE [1957, 756]) bis zu Bewegungen wie dem Mönchtum, das sich die *humilitas* als Lebenshaltung zu eigen gemacht hat: Die Benediktusregel (7) versteht Demut als einen Weg mit 12 Stufen, der mit dem *timor dei* beginnt und zur *caritas* als höchstem Ziel führt. Was der Jesus der Evangelien in Mk 10,42–45 in Abgrenzung von dem nur allzu menschlichen Streben nach

Nun ist dem Apostel nur zu klar, wie sehr die Forderung, den anderen höher als sich selbst zu achten, dem Wesen des Menschen widerstreitet. Bereits im Mythos vom Sündenfall ging es nicht primär um Sexualität, sondern um Selbstpotenzierung: Mit den Worten „Ihr werdet sein wie Gott“ zielte der Versucher auf den Willen zur Macht, der das Wesen des adamitischen Menschen bestimmt, mit Folgen, die dann bereits das nächste Kapitel Gen 4 mit dem Brudermord eindringlich vor Augen stellt. Wenn von diesem Menschen verlangt wird, den anderen höher zu schätzen als sich selbst, dann ist das nur dann möglich, wenn zugleich deutlich gemacht wird, wie er durch die „in Christus“ eröffnete Gemeinschaft mit Gott zu einem anderen Verhalten befähigt wird. Um das deutlich zu machen, zieht der Apostel alle Register und zitiert—auch dies das einzige Mal in seinen Briefen—zur Begründung einen ganzen Hymnus, den er mit der Aufforderung einleitet, so gesinnt zu sein, wie es dem Sein „in Christus“ entspricht.

Allerdings würde man den Vers und mit ihm den ganzen Text moralisierend missverstehen, wenn man ihn auf die Nachahmung des Vorbildes Christi beschränkte. Ein solches Verständnis einer *imitatio Christi* hat unseren Text lange dominiert und hat sich auch in der alten Lutherübersetzung niedergeschlagen: „Ein jeglicher sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war“. Eine solche Übersetzung aber ist, wie E. Käsemann gezeigt hat, zumindest irreführend.²⁵ „In Christus“, die Wendung, die bereits in V. 1 verwendet wurde und hier in V. 5 wiederholt wird, ist bei Paulus eine feste, für seine Theologie charakteristische Formel, die sich allein im Philipperbrief 8 Mal findet (wobei noch weitere 8 Mal die Formel „im Herrn“, sowie fünf weitere ähnliche Formulierungen hinzukommen). Die Ortsangabe „in Christus“ bezeichnet die Einbindung der Glaubenden in ein neues, durch Christus bestimmtes Bezugssystem,²⁶ sie gibt gleichsam den Beziehungsraum und die Machtsphäre an,²⁷ in welche die Glaubenden versetzt sind und die sie so zu einem anderen Verhalten befähigt. Die Radikalität der aus dem Sein „in Christus“ resultierenden Neukonstitution

Dominanz Dienst nennt, wenn er sagt, dass der, welcher der Erste sein will, aller Diener sein soll, und der Erste der Sklave aller, das bringt Paulus mit dem Wort ταπεινοφροσύνη auf den Begriff.

²⁵ KÄSEMAN (1970, 51–95).

²⁶ Vgl. GNILKA (1994, 108): „Die Norm der rechten φρονεῖν wird durch das ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ bestimmt“.

²⁷ KÄSEMAN (1970, 92) spricht vom „Bereich der Christusherrschaft“; ähnlich MÜLLER (2002, 90).

des Daseins kann der Apostel in 2 Kor 5,17 sogar mit der Kategorie der Neuschöpfung ausdrücken:

Wenn jemand in Christus ist, ist er eine neue Schöpfung.

Entsprechend sagt der Apostel auch hier, dass ein anderes Verhalten nur denen zugemutet werden kann, deren Identität nicht auf der eigenen Geschichte beruht, in der sie allemal gefangen bleiben, sondern die als Glaubende in jener fremden Geschichte, „in Christus“, so von neuem zu sich selbst kommen, dass es dadurch, wie Paulus in Gal 2,20 im Blick auf sich selbst schreibt, in ihnen geradezu zu einem Subjektwechsel kommt:

Nicht mehr ich lebe nun, es lebt vielmehr in mir Christus.

Diese ‚fremde‘ Geschichte, die „in Christus“ zur ‚angeeigneten‘ Geschichte wird und so die Identität der Glaubenden im Gegenüber neu konstituiert und ihr Leben durch Transfer in einen neuen Lebenszusammenhang transformiert,²⁸ entfaltet der Hymnus in einem Zweischnitt:

Vv. 6–8 Die Selbsterniedrigung Christi (Christus Subjekt)

Vv. 9–11 Die Erhöhung durch Gott (Vater Subjekt)

Da Phil 2,6–11 durch die rhythmische Gliederung und die z.T. nicht paulinische Terminologie stilistisch deutlich vom Kontext unterschieden ist, handelt es sich nach Ansicht vieler Kommentatoren um ein vorpaulinisches Christuslied,²⁹ das von Paulus hier als feierliche Begründung integriert wird.³⁰ Dagegen verweisen andere auf den engen Bezug des Liedes zum Kontext und nehmen eine paulinische Verfasserschaft an.³¹ Auf die vielfältigen Rekonstruktionsversuche einer vorpaulinischen Form des Christusliedes seit E. Lohmeyer muss hier nicht eingegangen werden; ebenso wenig muss die Frage entschieden werden, ob Paulus hier ihm überkommene Tradition zitiert oder ob er das Lied selbst (möglicherweise bereits zu einem früheren Zeitpunkt) gedichtet hat. Für unsere Fragestellung ist wichtig, dass der Apostel diesen eindrucksvollen hymnischen Text hier platziert, um damit seine Neubestimmung eines Ethos der Selbstbeschränkung um des anderen willen, eben der ταπεινοφροσύνη, auf eine

²⁸ Vgl. dazu KONRADT (2011, 275).

²⁹ Vgl. Plinius, Epist. 10,96 („*carmen Christo quasi deo*“) als möglichen außerbiblischen Beleg für das Vorhandensein von Christushymnen.

³⁰ Das zeigt im Übrigen: Die steilsten christologischen Aussagen sind nicht erst spät, sondern sie finden sich bereits in den ältesten Texten.

³¹ FEE (1995, 192f.) spricht von einem „discernible . . . swing back to Pauline authorship“.

grundsätzliche Weise im Leben Christi und—das wird meist übersehen—dadurch auch im Wesen Gottes als Vater zu begründen.³²

2.2. Die Bedeutung der Mytheme

Die Einleitung von V. 5 („in Christus“) und die Nennung des Namens Jesus in V. 10 lassen keinen Zweifel daran aufkommen, dass mit diesem Hymnus auf die Christusgeschichte Bezug genommen wird. Man kann hier sogar eine Umsetzung des in den Evangelien mehrfach zitierten Jesuswortes erkennen, dass der, der sich selbst erniedrigt, erhöht wird (Lk 14,11; 18,14; Mt 23,12). Was dort in der Lehre Jesu verheißen wird, ist hier im Geschick Jesu bereits Wirklichkeit geworden.³³

Dennoch ist die Rede von einer präexistenten göttlichen Gestalt, die sich ihrer Gottheit entäußerte und Menschengestalt annahm, um dann im Gegenzug von Gott in höchste Höhen gehoben zu werden, alles andere als eine Wiedergabe der in den Evangelien überlieferten Jesusgeschichte. Vielmehr konzentriert sich der Hymnus auf die Themen Präexistenz, Inkarnation, Erhöhung und Inthronisation als Weltherrscher und gibt so das Christusgeschehen durch eine Kombination von Mythemen wieder. In der neutestamentlichen Exegese wurden die verschiedensten Versuche gemacht, die Herkunft der hier verwendeten Mytheme aus alttestamentlichen, jüdischen, paganen oder gar gnostischen Quellen näher zu bestimmen.³⁴ Auch der Kaiserkult wurde immer wieder als Referenzpunkt gesehen. So sieht man etwa in dem sich selbst erniedrigenden Christus das „Gegenbild zum Typ des sich selbst erhöhenden Herrschers dargestellt“.³⁵ In einem jüngst erschienenen Aufsatz wird sogar auf Münzen hingewiesen, die wenige Jahre vorher in Philippi geprägt wurden, also zum Zeitpunkt

³² Auch der synoptische Jesus begründet den von den Jüngern in Mk 10,43f. geforderten Dienst mit dem Wort Mk 10,45, dass auch der Menschensohn nicht gekommen ist, um bedient zu werden, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld für die Vielen zu geben. Das heißt, das neue, dem Machtstreben der anderen entgegengesetzte Verhalten wird vom Jesus im Evangelium eigenen Weg begründet. Auch hier meint das weit mehr als ein Vorbild. Die Jünger verdanken ihr Leben dem Dienst dessen, der sein Leben als Lösegeld für die Vielen hingegeben hat. Und damit nicht genug, wird dieser Weg seinerseits (bis hin zur Lebenshingabe) durch die Sendungsformel „er ist gekommen“ noch einmal auf Gott selbst zurückgeführt. Dasselbe macht auch Phil 2,6–11.

³³ Vgl. MÜLLER (2002, 104).

³⁴ Das reicht von dem *per aspera ad astra* der antiken Heraklesüberlieferung über die jüdische Weisheitsspekulation (vgl. MÜLLER [2002, 112]) bis zu dem gnostischen Mythos von Fall und Aufstieg des Urmenschen. Man wollte hier auch Anklänge an den alttestamentlichen Gottesknecht oder an den Mythos vom gefallenem Lichtengel sehen (VitAd 12ff.; vgl. dazu die Ausführungen von GNILKA [1994, 138–144]).

³⁵ VOLLENWEIDER (1999, 431).

der Abfassung unseres Briefes vermutlich gerade dort im Umlauf waren und die Vergöttlichung des Augustus durch eine andere göttliche Gestalt, den *Divus Iulius* darstellen.³⁶ Was davon für diesen Text zutrifft, ob überhaupt nur eine einzige festumrissene Tradition als prägender Hintergrund anzunehmen ist oder ob das Lied nicht eine eigenständige Komposition ist, die durch Anknüpfung, Überbietung oder Abgrenzung auf „religionsgeschichtlich mancherlei Vorstellungen“ Bezug nimmt,³⁷ das kann hier ebenfalls offen bleiben. Denn wichtiger als die Herkunft der Mytheme ist für unsere Fragestellung ihre Funktion.

Und diese ist zunächst eine christologische: Christus, so besingt es der Hymnus, hielt nicht an seiner „Seinsweise Gottes“³⁸ als „gefundenes Fresen“ fest, d.h. er nützt sie nicht für sich aus, sondern ging den scheinbar widersinnigen Weg einer freiwilligen ‚Metamorphose‘ aus der μορφή θεοῦ zur μορφή δοῦλου, also den Weg der Erniedrigung und Entäußerung. Das Auftreten Jesu wird hier als Menschwerdung und damit—vielleicht in Antithese zu Gen 3—als ein Akt göttlicher Selbstentäußerung gedeutet, und zwar mit allen Konsequenzen des Eingehens in die als δουλεία verstandene *conditio humana* (vgl. Gal 4,3-7; Röm 8,15), deren äußerster Ausdruck ihre Todverfallenheit ist, die der Menschgewordene in Gestalt des Kreuzestodes gleichsam als *worst case* erleidet. Die Entäußerung endet freilich nicht im Nichts, sondern führt zu einer ungeheuren Fülle und Hoheit, weil dort, wo es mit dem Subjekt der ersten Hälfte, dem sich erniedrigenden Jesus, definitiv ein Ende hat, mit Gott ein anderer Aktant auftritt, auf den der erste Teil des Hymnus höchstens indirekt durch die Rede vom Gehorsam des Sich-Erniedrigenden verwiesen hat. Dieser zunächst mit dem bloßen Appellativum θεός bezeichnete Gott übernimmt jetzt die Regie und führt als Antwort auf die Erniedrigung den Umschlag herbei.

Die weltgeschichtlich marginale Vita des galiläischen Zimmermannes Jesus von Nazareth, der als politisch verdächtiger Messiasprätendent von dem römischen Statthalter Pontius Pilatus um das Jahr 30 n. Chr. hingerichtet wurde, wird so mit Hilfe mythischer Vorstellungen wie Präexistenz, Inkarnation, Erhöhung und Inthronisation auf ein Himmel und Erde umfassendes Geschehen hin transzendiert. Nicht allzu viele Jahre nach Jesu Tod konnte so Jesu Geschick als ein Geschehen gedeutet werden, das aus der Ewigkeit Gottes kommt und wieder in ihr mündet. Deshalb wurde der Hym-

³⁶ Vgl. SMIT (2011, 101–112). Smit interpretiert diese Gestalt als den „*genius populi romani* [sic]“.

³⁷ BECKER (1981, 151).

³⁸ Zum Verständnis von μορφή vgl. KÄSEMANN (1970, 65–68).

nus zu einem der wichtigsten neutestamentlichen Texte für die Entwicklung der Christologie, die in diesen ersten Jahren nach Jesu Tod einen weiteren Weg zurückgelegt hat als in den folgenden sieben Jahrhunderten.³⁹

Nun ermöglicht es die mythische Gestalt des Hymnus aber auch, die auf den ersten Blick verborgene Dimension des göttlichen Handelns an Jesus sichtbar zu machen, „das eschatologische Mysterium des Heilsratschlusses Gottes [...], das in der Geschichte Jesu Christi ins Werk gesetzt worden ist“.⁴⁰ Insofern ist der Hymnus zugleich—und darauf soll jetzt hier der Schwerpunkt liegen—im Blick auf Gottes Verflochtenheit mit der Geschichte Jesu und damit auch auf das daraus resultierende Verständnis Gottes auszulegen.

2.3. *Die Entäußerung des ‚Herrgotts‘ als Ehre ‚Gottvaters‘*

Für das Verständnis des im Hymnus entfalteten Dramas ist entscheidend, dass die Pointe der Erhöhung nicht in der bloßen Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes besteht,⁴¹ sodass Christus am Ende die zeitweilig abgelegte Gottesgestalt einfach erneut angezogen bekäme, gar als ein Akt ausgleichender Gerechtigkeit.⁴² Eingeleitet mit einem kausalen „deshalb“ (διό) führt das göttliche Eingreifen vielmehr dazu, dass der Erniedrigte nun zu einer Höhe erhoben wird, die weit mehr ist als sein ursprünglicher göttlicher Zustand.⁴³ Das drückt sich zunächst darin aus, dass Jesus nun zum ‚Allerhöchsten‘ eingesetzt wird (so könnte man das sehr seltene ὑπερψῶ sinngemäß wiedergeben) und dabei den Namen *Kyrios* erhält. Als „Namen über alle Namen“ kann dieser Name nur Gottes heiliger Eigenname sein,⁴⁴ das Tetragramm der hebräischen Bibel,⁴⁵ das

³⁹ Darauf weist HENGEL (2006a, 42) zu Recht hin.

⁴⁰ JÜNGEL (1990, 313).

⁴¹ Das behauptet der Barnabasbrief, der Gott das Wort in den Mund legt: „Siehe, ich mache das Letzte wie das Erste“ (Barn 6,13).

⁴² So MÜLLER (2002, 113).

⁴³ Angedeutet wird diese schon in dem Verb ὑπερψῶν.

⁴⁴ Vgl. HOFIUS (1976, 51); MÜLLER (2002, 109f.); VOLLENWEIDER (2008, 173–186).

⁴⁵ Vgl. HENGEL (2006a, 44f.): „[Das] Bekenntnis κύριος Ἰησοῦς ist keine Anleihe beim Attis-, Serapis- oder Iskult, sondern eine notwendige Konsequenz der Erhöhungschristologie, bei der vor allem Ps 110,1 eine Rolle spielte; eine Vorstufe bildete die jerusalemitische „Maranatha“-Formel, in der der Erhöhte um seine baldige Parusie gebeten wurde“. Es mutet gezwungen an, wenn W. Bousset den aramäischen Ausdruck Maranatha „dem zweisprachigen Gebiet der hellenistischen Gemeinden von Antiochia, Damaskus, selbst Tarsus“ zuschreiben möchte (BOUSSET [1967, 84]). Für den semitischen Hintergrund des Kyriostitels können zudem weitere philologische Argumente angeführt werden, vgl. FITZMYER (1975, 290–298).

dessen griechische Übersetzung, die Septuaginta, mit Kyrios wiedergibt.⁴⁶ Die Namensübertragung wiederum hat zur Folge, dass vor Jesus nun „jedes Knie sich beugt, derer im Himmel und auf der Erde und unter der Erde“ und „jede Zunge bekennt, dass Jesus Christus Kyrios“ ist, so dass sich vor ihm die gesamte Schöpfung mit Einschluss der Toten⁴⁷ anbetend beugt. Das ist eine Anspielung auf Jes 45,23 LXX, wo die Huldigung dem Gott Israels gilt.⁴⁸ Wenn nun Jesus Gottes eigenen Namen erhält und ihm damit zugleich eine Ehrung zuteilwird, die im Prätext Gott allein zukommt, dann wird hier nichts weniger gesagt als dass derjenige, der sich im Gehorsam völlig hingegen hat, nun als Herr des Himmels und der Erde inthronisiert wird.

Alles zielt also auf die durch Abstieg und Aufstieg bewirkten dramatischen Veränderungen, und das gilt, wie gesagt, nicht nur im Blick auf Christus, sondern auch im Blick auf Gott. Denn die im zweiten Teil geschilderte „Herrschaft des ‚Absteigers‘“,⁴⁹ die „paradoxe Karriere“ des Erniedrigten⁵⁰ wurde nur möglich durch das Handeln des Gottes, der bisher den „Namen, der über jedem Namen ist“ trug und diesen nun—mit aller dazugehörigen Macht!—dem Erniedrigten überträgt. Eine solche Übertragung aber heißt nichts anderes, als dass Gott seinerseits nicht auf seiner göttlichen Einzigartigkeit als κύριος εἷς, als der „eine Herr“ bestanden hat, als den ihn das zentrale jüdische Bekenntnis, das Sch^ema Israel bekennt (Dtn 6,4 LXX). Durch die Übertragung seines Namens und mit Einschluss der damit verbundenen Macht über den gesamten Kosmos hat Gott sich vielmehr ebenfalls ‚entäußert‘.⁵¹ Pointiert und etwas zugespitzt formuliert: Gott selbst tut im Blick auf Christus das, was Paulus zuvor in der Paränese von den

⁴⁶ Vgl. HANHART (1994).

⁴⁷ Entgegen der lange üblichen dämonologischen Deutung (vgl. KÄSEMANN [1970], GNILKA [1987]) hat O. HOFIUS in seiner Untersuchung plausibel machen können, dass es sich um die Schöpfung mit Einschluss der Toten handelt (HOFIUS [1976, 53f.]; zur alttestamentlichen Vorlage vgl. 45f.).

⁴⁸ Vgl. Jes 45,14f.25. Wie O. HOFIUS überzeugend nachgewiesen hat, bildet die sowohl in prophetischer Tradition wie in den Psalmen bezeugte eschatologische Huldigung vor Yhwh den Hintergrund von Phil 2,9–11 (HOFIUS [1976, 41–55]). Der für die dämonologische Deutung konstitutive Gedanke einer Unterwerfung der Mächte findet sich nirgends; umgekehrt ist καταχθόνιος „im allgemeinen Sprachgebrauch der römischen Zeit eine ganz geläufige Bezeichnung der Verstorbenen in der Unterwelt: es ist die Wiedergabe des lateinischen Manes“ (HUNZINGER [1970, 152f.]).

⁴⁹ WENGST (1986, 437).

⁵⁰ WALTER (1998, 59).

⁵¹ Es ist bezeichnend für die Ausblendung Gottes bei der Exegese, wenn J. GNILKA sagt, dass sich der Subjektwechsel im Hymnus „nur durch das Ineinanderwirken zweier verschiedener religions- und traditionsgeschichtlich begründeter Vorstellungsweisen“ erkläre, da ansonsten „gut auch von der Auffahrt oder Rückkehr des Himmelswesens die Rede [hätte] sein können“ (GNILKA [1987, 125]).

Glaubenden im Zusammenhang der Demut gefordert hatte; er sieht nicht auf das Seine, sondern achtet den anderen höher als sich selbst.⁵²

Damit aber, so ist nun weiter zu sehen, ist der ‚alte Gott‘ nicht etwa entmachtet und entehrt. Im Gegenteil, der Schlusssatz des Hymnus unterstreicht, dass dies „zum Erweis der Herrlichkeit Gottes als des Vaters“ geschieht. Das kann man zwar mit E. Käsemann als „doxologische Schlußformel“⁵³ bezeichnen, allerdings muss man dann auch hinzufügen, dass diese Schlussformel, die nach Meinung vieler Kommentatoren auf die Hand des Paulus zurückgeht,⁵⁴ etwas anderes ist als nur der bloß formelhafte Ausklang des Liedes. Vielmehr bezeichnet die Formel (mit dem finalen εἰς) den Zielpunkt der Akklamation Christi als Kyrios und damit des ganzen Hymnus: Das Ganze geschieht *ad maiorem gloriam Dei*.⁵⁵ Dabei ist es schwerlich ein Zufall, dass das letzte Wort des ganzen Hymnus die Vaterschaft Gottes betont. So wie Christus als neuen Namen den alten Gottesnamen Kyrios erhält, so erhält auch Gott einen neuen Namen: Das im Alten Testament weitgehend vermiedene Gottesepitheton Vater wird nun zum Eigenamen Gottes, mehr noch: Gott erweist seine δόξα, die in diese Welt hineinstrahlende Macht seiner Herrlichkeit, gerade darin, dass er als Vater Christus erhöht, d.h. seine Göttlichkeit und Macht dem ‚Sohn‘ mitteilt.

Um die theologischen Konsequenzen des Philipperhymnus noch einmal pointiert auf den Begriff zu bringen: *Einzig und einzigartig ist Gott nun nicht mehr als der Herr, sondern als der Vater*. Deshalb kann der Apostel auch in 1 Kor 8,6 das Sch^ema Israel unter christologischen Vorzeichen reformulieren:

Aber für uns existiert ein Gott (εἰς θεός), der Vater,
aus dem das All (kommt) und auf den hin wir (leben),
und ein Herr (εἰς κύριος), Jesus Christus,
durch den das All (besteht) und wir durch ihn.

Bei diesen stoisierenden Wendungen zeigt sich eine weitere bereits eingangs angedeutete Facette des Vaternamens, die im Philipperhymnus

⁵² Insofern wird nicht nur der „sich selbst erniedrigende Christus [...] in Phil 2,6–11 als Gegenbild des sich selbst erhöhenden Herrschers dargestellt“ (VOLLENWEIDER [1999, 431]), sondern auch der Jesus seinen Namen übertragende und so seine Macht mit ihm teilende Gott (vgl. 1 Kor 8,6).

⁵³ KÄSEMAN (1970, 88f.).

⁵⁴ Vgl. GNILKA (1987, 130); BARTH (1999, 41); MÜLLER (2002, 110). Dabei ist es zweitrangig, ob diese Aussage noch zur Huldigung des Kyrios durch die kosmischen Bereiche gezogen wird oder—was wahrscheinlicher ist—den Zweck dieser Huldigung angibt.

⁵⁵ BOCKMUEHL (1988, 148): „in brief but typically Pauline fashion this phrase brings the whole argument under the headline of the greater glory of God“.

noch nicht expliziert wurde: Die Integration des philosophischen Vatergedankens in das christliche Bekenntnis. Die Vatermetapher, die im Platonismus und in der Stoa häufig für den Schöpfer und Erhalter des Kosmos gebraucht wird und vermutlich über die Vermittlung der Diasporasynagoge (vgl. Philo) auch Paulus bekannt war, führt dazu, dass hier erstmals im Neuen Testament die Verbindung von Gottes Vaterschaft und der Schöpfung begegnet. Das bleibt nun allerdings, das ist bezeichnend für den spezifisch christlichen Charakter dieser Rezeption, nicht auf den Vater beschränkt, sondern bezieht sofort den Sohn mit ein. Preist der Philipperhymnus die Einsetzung Christi als eschatologischen Herrscher über das All, so bekennt ihn 1 Kor 8,6 auch noch als den Mittler der Schöpfung.⁵⁶ So wird bereits bei Paulus Christus entschieden auf Positionen gerückt, die bislang exklusiv Gott vorbehalten waren und die dieser nun als Vater mit dem Sohn teilt. Wenn nun aber der Gekreuzigte zum Herrn der Welt eingesetzt wird von dem Gott, der sich darin als Vater erweist, so tritt neben die Herrschaft Christi die Vaterschaft Gottes. Das hat tiefgreifende Konsequenzen für diejenigen, die „in Christus“ sind,⁵⁷ und letztlich für den ganzen Kosmos.

2.4. *Das Erbe der Kinder*

Müller hat zu Recht die im Hymnus gründende Zusage der Erhöhung als die „implizite Soteriologie des Hymnus“ bezeichnet.⁵⁸ Allerdings hat er nicht deutlich gemacht, dass und wie dies mit dem Vaternamen zusammenhängt. Denn wie im Herrennamen Christi (vgl. 1 Kor 12,3; Röm 10,9), so ist auch im Vaternamen Gottes für Paulus das Ganze des Evangeliums zusammengefasst. Das wird bereits im Philipperbrief angedeutet,

⁵⁶ Dass Christus die Neuschöpfung heraufführt, scheint die Wendung „und wir durch ihn“ anzudeuten.

⁵⁷ Das hat eine bemerkenswerte Parallele in dem zweiten großen Hymnus des Neuen Testaments, im Johannesprolog: Dort ist es das Wort, das im Anfang bei Gott war und das Gott war (Joh 1,1f.), das nach dem berühmten Inkarnationssatz Joh 1,14 Fleisch wurde. In demselben Vers, den man der Erniedrigung bzw. Entäußerung im Philipperhymnus parallelisieren kann, fällt das erste Mal für Gott der für das gesamte folgende Evangelium dann zentrale Vatername; und auch hier zielt die Fleischwerdung des göttlichen Logos auf die Gotteskindschaft der Glaubenden (Joh 1,12f., vgl. 3,5f.) und die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit (Joh 1,14).

⁵⁸ MÜLLER (2002, 112). Insofern der Demütige so Gottes Weg zu ihm entspricht, stellt auch die verheißene Erhöhung nicht die Belohnung für Kriecherei dar. Demut und Erhöhung bilden vielmehr zwei Seiten einer Medaille, nämlich die Zugehörigkeit zum Machtbereich des Gottes, dessen Hoheit sich darin erweist, dass er den Niedrigen erhöht (vgl. Lk 1,47–55).

wenn im Anschluss an den Hymnus die Adressaten als „Kinder Gottes“ angesprochen werden, denen dann in Phil 3,21 „mit vielen auffallenden inhaltlichen und wörtlichen Anklängen an den Christushymnus“⁵⁹ ausdrücklich die der Erniedrigung Christi gegenläufige ‚Metamorphose‘ von einem Leib der Niedrigkeit zu einem Christus gleichgestalteten Leib der Herrlichkeit in Aussicht gestellt wird:

Denn unsere Bürgerschaft befindet sich im Himmel
aus dem wir auch als Erlöser den Kyrios Jesus Christus erwarten,
der unseren Leib der Niedrigkeit verwandeln wird,
gleichgestaltet dem Leib seiner Herrlichkeit,
aufgrund der Wirkmacht, die ihn befähigt,
sich das All zu unterwerfen.
(Phil 3,20f.)

Bewirkt wird diese Metamorphose durch den Erlöser, den Kyrios Jesus Christus, der seinerseits auftritt in der Macht, die ihn befähigt, das All zu unterwerfen. Die Macht, die Jesus Christus dabei als Kyrios ausübt, hat ihren Grund in der zuvor geschilderten Erhöhung durch den Vater, dessen sich anderen mitteilende, ‚ermächtigende‘ Macht⁶⁰ der Apostel zuletzt in Phil 4,13 auch noch einmal auf sich beziehen kann.

Vor allem in Gal 4,4–7 und Röm 8,14–17 führt Paulus die Konsequenzen weiter aus, wenn er die Pointe des durch Christus gebrachten Heils in der Anrufung Gottes als ‚Abba, Vater‘ und der darin begründeten Adoption (υἰοθεσία) sieht, die aus gefallenem und deshalb unfreiem Geschöpfen (Paulus spricht von Sklaven bzw. Sklaverei) nun Kinder Gottes macht.⁶¹ Die Konsequenzen dieser Kindschaft bringt Paulus mit der Kategorie des Erbes auf den Begriff. Auch wenn er damit ein biblisches Theologoumenon aufnimmt—die הַנְּחִלָּה Israels—so deutet der Apostel dieses Beerben doch als etwas, das letztlich die Teilhabe an Gottes Herrlichkeit und Macht bezeichnet: Als Erbe ist das Kind bestimmt, „Herr über alles“ (κύριος πάντων) zu werden (Gal 4,1). Was also der Philipperhymnus im Blick auf Christus darstellt, das wird dort den Glaubenden als den Söhnen bzw.

⁵⁹ EGGER (1988, 69).

⁶⁰ Paulus prägt hier für diese *ermächtigende Macht Gottes* sogar ein eigenes Wort, das im Griechischen bis dahin kaum vorkommt: ἐνδυναμόω, das Zueignen, das Einflößen von Macht (Röm 4,20; Phil 4,13), ein Wort, das bis dahin nur dreimal in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments bezeugt ist (vgl. LIDDEL-SCOTT-JONES [1996, 561f.]) und dann im Neuen Testament von der Paulusschule weiter verwendet wird (Eph 6,10; 1 Tim 1,12; 2 Tim 2,1; 4,17, vgl. Apg 9,22).

⁶¹ Vgl. FELDMEIER und SPIECKERMANN (2011, 68–72).

Kindern Gottes zugesprochen.⁶² Man kann sich die umstürzenden Folgen der Adoption durch den in Christus zum Vater werdenden Gott daran klar machen, dass alle die Prädikate, die im Allgemeinen die *differentia specifica* für die Unterscheidung des Göttlichen vom Menschlichen ausdrücken (ewig, unsterblich, unvergänglich, heilig etc.), bei Paulus so gut wie nicht mehr für Gott, sondern für die Gotteskinder gebraucht werden, also aus exklusiven Gottesprädikaten inklusive soteriologische Prädikate werden. Von Gott dagegen spricht der Apostel vorzugsweise in finiten Verben oder Partizipien, die sein Tätig-Sein beschreiben als Anverwandlung des Gegenübers durch Rechtfertigung, Heiligung, Erbauung, Ermächtigung, Auferweckung, Belebung o.ä.

Das bisher Gesagte betrifft die Glaubenden. Vielleicht kann man sogar noch weitergehen. Denn die Universalisierung der Vaterschaft Gottes durch die Verbindung mit dem Schöpfungsgedanken, wie sie erstmals in 1 Kor 8,6 zu sehen ist, hat möglicherweise auch soteriologische Implikationen für die ganze Schöpfung, wie zumindest der Römerbrief andeutet. Die Entfaltung der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft gelangt in den Aussagen von Röm 8,12–17 zur Vaterschaft Gottes und der Kindschaft der Glaubenden auf ihren Gipfel. Wäre dies alles gewesen, was Paulus zur göttlichen Vaterschaft sagen wollte, hätte es nahe gelegen, mit dem Lobpreis der Allmacht der Liebe Gottes in Vv. 31–39 fortzufahren, oder—wenn er denn die Erlösung aus dem Elend der Welt noch hätte betonen wollen—noch Vv. 18.28–30 vorzuschalten. Doch stattdessen kommt der Apostel vor dem hymnischen Schlussakkord mit dem Preis der Liebe Gottes auf die Leiden der gesamten Schöpfung zu sprechen, und dies nicht, um den Kontrast von irdischem Jammertal und christlicher Hoffnung zugunsten der letzteren auszunutzen. Im Gegenteil, wie das Seufzen und Stöhnen der Kreatur dem der Kinder Gottes zur Seite gestellt wird, so auch die Hoffnung auf Erlösung:

Denn der Nichtigkeit ist die Schöpfung unterworfen,
nicht freiwillig,

⁶² Im Blick auf die Macht kann der Apostel etwa am Ende des Philipperbriefes sagen: „Ich vermag alles durch den, der mich ermächtigt“ (Phil 4,13); vgl. dazu weiter FELDMEIER und SPIECKERMANN (2011, 51–92, bes. 66ff.). Es ist im Übrigen für das Verständnis des Paulus innerhalb der frühkirchlichen Theologie nicht uninteressant, dass der im 2. Jahrhundert verfasste 3.Korintherbrief bei seiner Auseinandersetzung mit Gnosis und Doketismus die Theologie des Apostels in der formelhaften Wendung zusammengefasst, dass der von seinem göttlichen Vater geschaffene Mensch von diesem durch Adoption, durch die *υιοθεσία* dem Verderben entrissen und lebendig gemacht wird (3 Kor 7f.), dass er also durch die Kindwerdung Anteil an der göttlichen Lebendigkeit erhält.

sondern durch den, der sie unterworfen hat,
auf Hoffnung hin.
Denn auch die Schöpfung selbst wird befreit werden
von der Sklaverei der Vergänglichkeit
zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes.
(Röm 8,20f.)

Die zu Gottes Kindern Adoptierten werden also als neue Schöpfung (vgl. Gal 6,15) nicht einfach nur der alten Schöpfung als einer zum Untergang bestimmten *massa perditionis* antithetisch entgegengesetzt.⁶³ Bei aller Unterscheidung vom gegenwärtigen Äon bleiben die Kinder Gottes auf die Schöpfung bezogen als die Avantgarde einer letztlich auf die ganze Kreatur ausgreifenden Erlösung, die ihrerseits befreit werden und an der „Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ Anteil gewinnen soll. Zwar ist Röm 8,20f. eine Spitzenaussage, aber man kann für sie in Aussagen wie 1 Kor 15,28 oder Röm 11,32 zumindest angedeutete Entsprechungen finden. Bemerkenswerterweise schließt Paulus seine Ausführungen zur Rechtfertigung unter Einschluss von Röm 9–11 mit einer Doxologie, die wiederum in stoisch-pantheistischen Wendungen nicht nur Gott, die Christgläubigen und nun auch Israel, sondern darüber hinaus die gesamte Schöpfung noch einmal aufs engste zusammen bindet:

Denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin (existiert) das All.
Ihm sei die Ehre in Ewigkeit. Amen.
(Röm 11,36)

2.5. *Die Gemeinschaft der Geschwister: Die ethischen Implikationen der Vaterschaft Gottes*

Zuletzt ist noch einmal die Tatsache zu bedenken, dass der ausgelegte Hymnus in einem ethischen Begründungszusammenhang steht. Wie schon in der Botschaft Jesu (vgl. Lk 6,35f.; Mt 5,44f.48), so hat auch bei Paulus die Rede von Gott als Vater nicht nur eine soteriologische, sondern auch eine ethische Dimension, weil die gemeinsame Anrufung Gottes als himmlischer Vater, indem sie die Glaubenden zu „Kindern Gottes“ macht (Phil 2,15), sie auch untereinander zu Geschwistern verbindet. Immer wieder spricht deshalb der Apostel gerade im Philipperbrief seine Adressaten als „(meine) Geschwister“ an (Phil 1,12; 3,1.13.17; 4,1 vgl. 1,14; 4,21).

Dem sich mit seinem Gegenüber als Vater verbindenden und es so erhöhenden Gott entspricht deshalb auf Seiten der Glaubenden das

⁶³ Ein klassisches Beispiel dafür wäre 4 Esra 7,50–61.

Verhalten, das von der Liebe bestimmt auf Selbstüberhöhung verzichtet und das Gegenüber zur Geltung kommen lässt. Eine Schlüsselstellung kommt dabei dem Wort ταπεινοῦν (Phil 2,8) zu, das die Selbsterniedrigung Christi beschreibt und in der ταπεινοφροσύνη, der ‚Demut‘ von Phil 2,3 seine Entsprechung hat, die den Hymnus mit der Paränese verbindet.

Vielleicht war es überhaupt erst der Hymnus mit seiner Verwendung des Verbs ταπεινοῦν für die Menschwerdung Christi, der Paulus, der die negativen Konnotationen dieser Wortfamilie nur zu genau kannte (vgl. 2 Kor 10,1), zu seiner provokativen Neudeutung des Wortes ταπεινοφροσύνη veranlasst hat.⁶⁴ Indem der Demütige Christus und damit letztlich Gott selbst entspricht,⁶⁵ spiegelt sich in seinem Verhalten die Menschlichkeit des Sohnes und die Väterlichkeit Gottes; als Kind Gottes ist er dem anderen Menschen nicht mehr Wolf, sondern Bruder bzw. Schwester.

BIBLIOGRAPHIE

- BARTH, K., *Der Römerbrief*, Zürich ¹⁷1999.
 BECKER, J., *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon* (NTD 8), Göttingen et al. ¹⁵1981.
 BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians* (BNTC XI), London 1988.
 BOUSSET, W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus* (FRLANT 21), Göttingen 1967.
 DIHLE, A., Art. Demut, in: RAC 3, Stuttgart 1957, 735–778.
 EGGER, W., *Galaterbrief. Philipperbrief. Philemonbrief* (NEB 9.11.15), Würzburg ²1988.
 FEE, G.F., *Paul's Letter to the Philippians* (NICNT), Grand Rapids et al. 1995.
 FELDMEIER, R. et H. SPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre* (TOBITH 1), Tübingen 2011, [Englische Übersetzung: FELDMEIER, R. et H. SPIECKERMANN, *God of the Living. A Biblical Theology*, Waco 2011].
 FITZMYER, J.A., „Der semitische Hintergrund des neutestamentlichen Kyriostitels“, in: G. STRECKER (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie. FS H. Conzelmann*, Tübingen 1975, 267–298.
 FOERSTER, W., Art. ἀρπαγμός, in: ThWNT 1, Stuttgart 1957, 472.
 GNILKA, J., *Der Philipperbrief* (HThK 10/3), Freiburg et al. ⁴1987.

⁶⁴ So wie Jesus in Mk 10 seine Forderung des Dienstes mit seinem eigenen Dienst begründet, so wird hier die Einsetzung zum universalen Herrscher dezidiert dem zu Teil, der sich durch Verzicht auf Gottgleichheit, also durch bewussten Statusverzicht für die Position des Weltherrschers gleichsam qualifiziert hat. Offenbar gilt: So wie Macht korrumpiert, so qualifiziert Machtverzicht, also die Demut!

⁶⁵ Insofern ist der Begriff der Tugend im Blick auf die Demut zumindest ungenau, denn es geht ja nicht um die Selbstbestimmung des Subjektes innerhalb eines feststehenden Wertesystems, sondern um die auf den Mitmenschen ausgreifende neue Existenz in der Gemeinschaft mit Christus als Herr und Gott als Vater. In Gal 5,6 bringt es Paulus auf die markante Formel, dass der Glaube in der Liebe wirksam wird.

- HANHART, R., „Textgeschichtliche Probleme der LXX von ihrer Entstehung bis Origenes“, in: M. HENGEL et A.M. SCHWEMER (eds.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen 1994, 1–19.
- HEILER, F., *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1919, repr. 1969.
- HENGEL, M., „Christologie und neutestamentliche Chronologie“, in: ID., *Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV* (WUNT 201), Tübingen 2006, 27–51 (zitiert als HENGEL 2006A).
- , „Abba, Maranatha, Hosanna und die Anfänge der Christologie“, in: ID., *Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV* (WUNT 201), Tübingen 2006, 496–534 (zitiert als HENGEL 2006B).
- HENGEL, M. et A.M. SCHWEMER, *Jesus und das Judentum* (Geschichte des frühen Christentums 1), Tübingen 2007.
- HOFIUS, O., Art. $\pi\alpha\tau\eta\rho$, in: TBLNT 2, Wuppertal 2000, 1723–1728.
- , *Der Christushymnus Philipper 2,6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms* (WUNT 17), Tübingen 1976.
- HUNZINGER, C.-H., „Zur Struktur der Christus-Hymnen in Phil 2 und 1. Petr 3“, in: E. LOHSE et al. (eds.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde; FS J. Jeremias*, Göttingen 1970, 142–156.
- JEREMIAS, J., *Abba; Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.
- JÜNGEL, E., „Die Kirche als Sakrament?“, in: ID., *Wertlose Wahrheit; Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens; Theologische Erörterungen III*, München 1990, 311–334.
- KÄSEMANN, E., „Kritische Analyse von Phil 2,5–11“, in: ID., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1970, 51–95.
- KONRADT, M., „Neutestamentliche Wissenschaft und Theologische Ethik“, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 55/4 (2011), 274–286.
- LIDDELL, H.G., et al. (eds.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940.
- MÜLLER, U.B., *Der Brief des Paulus an die Philipper* (ThHK 11/1), Leipzig 2002.
- SMIT, P.B., „A Numismatic Note on Phil 2:9–11“, *BN* 149 (2011), 101–112.
- THÜSING, W., *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus Band 1, Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung*, Düsseldorf 1981.
- TÖNGES, E., „Unser Vater im Himmel“, *Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur* (BWANT 147), Stuttgart 2003.
- VOLLENWEIDER, S., „Der ‚Raub‘ der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(–11)“, *NTS* 45 (1999), 413–433.
- , „Der Name, der über jedem anderen Namen ist; Jesus als Träger des Gottesnamens im Neuen Testament“, in: I.U. DALFERTH et P. STOELLGER (eds.), *Gott Nennen; Gottes Namen und Gott als Name* (RPT 35), Tübingen 2008, 173–186.
- WENGST, K., „... einander durch Demut für vorzüglicher halten ...; Zum Begriff ‚Demut‘ bei Paulus und in paulinischer Tradition“, in: W. SCHRAGE (ed.), *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments; Festschrift H. Greeven* (BZNW 47), Berlin et al. 1986, 428–439.
- WALTER, N. ET AL., *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* (NTD 8/2), Göttingen 1998.
- ZIMMERMANN, C., *Die Namen des Vaters; Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont* (AJEC 69), Leiden et al. 2007.

DOMINUS DEUS, PATER OMNIPOTENS.
DIE GÖTTLICHEN VERHEIßUNGEN VON 2KOR 6,16–18

Felix Albrecht

Die Anrede Gottes als Vater ist im *Corpus Paulinum* weit verbreitet. Doch sind es nur eine Handvoll Stellen, an denen die Rede von Gottvater nicht ausschließlich im Bereich des Formelhaften bleibt.¹ Eine dieser wenigen Textstellen ist 2Kor 6,16–18, die überdies—von der Johannesoffenbarung einmal abgesehen—den einzigen neutestamentlichen Beleg für den immerhin im *Credo* bekannten ‚Allmächtigen‘ bietet.

Allerdings wird gerade diese Textstelle im Allgemeinen als sekundär ausgewiesen. Wir sollten deshalb etwas weiter ausholen. So werden wir zunächst der grundsätzlichen Frage nach der Stellung des 2. Korintherbriefes im Rahmen des *Corpus Paulinum* nachgehen und die Perikope näherhin im Kontext des Briefes zu verorten suchen. Anschließend wollen wir die intertextuellen Bezüge von 2Kor 6,16–18 analysieren und die Perikope auslegen.

1. KONTEXTUALISIERUNG

Der 2. Korintherbrief ist ein Schreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde zu Korinth und die gesamte Provinz Achaëa (2Kor 1,1), welches im Jahr nach dem 1. Korintherbrief entstand (2Kor 8,10).² Nach der

¹ Formelhaft sind folgende Syntagmen: (I.) „Gott und Vater“ (Eph 5,20; Phil 4,20). (II.) „*unser Gott und Vater*“ (Gal 1,4; 1Thess 1,3; 3,11.13). (III.) „*Gott und Vater unseres Herrn*“ (Röm 15,6; 2Kor 11,31; Eph 1,3; Kol 1,3), vgl. ebenfalls mit Bezug auf die Sohnschaft Jesu Christi: Röm 6,4; Gal 1,1; 1Kor 15,24; Hebr 1,5. (IV.) „*Gott, der Vater*“ (Phil 2,11; Eph 6,23; Kol 3,17; 1Thess 1,1; 2Thess 1,2; 1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tit 1,4). (V.) „*Gott, unser Vater*“ (Röm 1,7; 1Kor 1,3; 2Kor 1,2; Gal 1,3; Eph 1,2; Phil 1,2; Kol 1,2; 2Thess 1,1; 2,16; Phlm 3). In drei Fällen sind diese Formeln erweitert: 1Kor 8,6 und Eph 4,6 sind universalistisch ausgeweitet, 2Kor 1,3 spricht zusätzlich vom „Vater der Erbarmungen“.—Sodann findet sich im *Corpus Paulinum* die Rede von Gottvater im Blick auf die Sohnschaft der Glaubenden: Röm 8,15; Gal 4,6; 2Kor 6,18 und Hebr 12,7. Aus der Reihe fallen schließlich drei Vateraussagen des Epheserbriefes (Eph 1,17; 2,18; 3,14), der Auftakt zum Christushymnus des Kolosserbriefes in Kol 1,12–14 sowie die Rede des Hebräerbriefes vom „Vater der Geister“ (Hebr 12,9).

² 2Kor 8,10 spricht vom „Vorjahr“ (ἀπὸ πέρυσσι) als dem Beginn des „Agierens“, respektive „Tuns“ (ποιῆσαι) der korinthischen Gemeinde, das durch den 1. Korintherbrief aufgelöst worden sein dürfte. Das ‚Tun‘ ist im Übrigen wiederholt auch explizit Thema des

Gemeindegründung, die sich den Angaben der Apostelgeschichte zufolge in das Jahr 55 n. Chr. datieren lässt (Apg 18,1–17), hatte Paulus ein zweites Mal von Ephesus aus die Gemeinde in Korinth besucht (2Kor 1,15).³ Bei diesem Aufenthalt kam es zu einem Zwischenfall (2Kor 2,5): Der „Beleidigte“ (ἀδικηθεὶς) von 2Kor 7,12 wird aller Wahrscheinlichkeit nach Paulus gewesen sein, so dass anzunehmen ist, dass Paulus von Seiten eines Gemeindemitglieds eine Form von ἀδικία erfuhr. Daraufhin scheint Paulus Korinth verlassen zu haben und nach Ephesus zurückgekehrt zu sein. Von dort verfasste er den sogenannten Tränenbrief (vgl. 2Kor 2,3f.; 7,8), den vermutlich Titus nach Korinth brachte (2Kor 7,5–9). Von Titus erfuhr Paulus, dass die korinthische Gemeinde positiv auf den Tränenbrief reagiert hatte (2Kor 7,6f.). Dies veranlasste Paulus nunmehr, einen dritten Besuch in Korinth zu planen, den er im 2. Korintherbrief ankündigt (2Kor 12,14; 13,1).

Der 2. Korintherbrief ist nicht nur ein Schreiben an die Gemeinde zu Korinth, sondern auch an die gesamte Region Achaea; die entsprechende *Adscriptio* lautet: τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ σὺν τοῖς ἀγίοις πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ (2Kor 1,1). Das ist nicht zuletzt für die theologische Interpretation des Briefes von Bedeutung, denn unter „ganz Achaea“ ist die römische Provinz gleichen Namens zu verstehen, die nicht weniger als das gesamte griechische Kernland und damit auch Athen umfasste.⁴ Das Präskript dürfte demnach bereits einen breiteren Geltungsanspruch des Briefes andeuten,⁵ der abermals in 2Kor 9,2 aufscheint, wenn Paulus die Adressaten in der 2. Person Pluralis anspricht und zugleich von

1. Korintherbriefes, vgl. 1Kor 7,36–38 (von den Unverheirateten), 1Kor 10,31: „Tut alles zur Ehre Gottes“, und schließlich heißt es in 1Kor 16,1 im Blick auf die Kollekte: „wie ich es für die Gemeinden Galatiens angeordnet habe, so tut auch ihr“ (οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιήσατε).— Vom ‚Vorjahr‘ spricht Paulus darüber hinaus auch in 2Kor 9,2; dort heißt es: „Achaea ist seit dem Vorjahr bereit“ (Ἀχαΐα παρεσκευάσται ἀπὸ πέρυσι).

³ Die umstrittene Frage, ob sich hinter 2Kor 1,15 ein zweiter Besuch in Korinth verbirgt oder lediglich die Ankündigung eines solchen zweiten Besuches, kann hier offen bleiben, da sie für die weitere Interpretation keine Rolle spielt.

⁴ Zur Zeit der Abfassung des 2. Korintherbriefes, das heißt zur Regierungszeit Kaiser Neros (54–68 n. Chr.), war Achaea senatorische Provinz, was auf eine Entscheidung des Kaisers Claudius zurückgeht, vgl. Sueton, Claudius 25,3; Cassius Dio 60,24,1.

⁵ Die breite Adressierung hebt schon Johannes Chrysostomus in seiner Auslegung des 2. Korintherbriefes hervor, wobei Chrysostomus daraus folgert, dass ein ähnlicher Universalanspruch auch für die übrigen Paulusbriefe gelte: Die Adressierung ‚Thessaloniki‘ schliesse Makedonien, ‚Ephesus‘ Asien, ‚Rom‘ Italien mit ein usw. Vgl. Joh. Chrys. In epistulam II ad Corinthios argumentum et homiliae 1–30 (CPG 4429), PG 61, 381–610, hom. 1, 384f.

Achaea redet. Ein weiteres Mal nennt Paulus die Provinz Achaea in 2Kor 11,10; dort ist von den „Gebieten Achaeas“ (κλίματα τῆς Ἀχαΐας) die Rede.

Kennzeichnend für den 2. Korintherbrief sind vor allem inhaltliche Disparitäten, die in der Forschung unterschiedliche Teilungshypothesen provoziert haben. Das Briefkorpus des 2. Korintherbriefes ist zweigeteilt: Teil eins umfasst 2Kor 3,1–9,15 und Teil zwei 2Kor 10,1–12,13. Viele halten diese beiden Teile für derart disparat, dass sie zwischen 9,15 und 10,1 einen literarischen Bruch vermuten. In der Nachfolge Johann Salomo Semlers (1725–1791) werden Kapitel 10–13 dabei mitunter für einen Teil des Tränenbriefes gehalten. Sodann wird die Eigenständigkeit von 2Kor 2,14–7,4 behauptet. Eine motivliche Anbindung an den Briefanfang ist jedoch durchaus gegeben, so dass man nicht ohne Weiteres von einer wirklichen Eigenständigkeit ausgehen kann.

Bei all dem sind die Angaben des Präskriptes aufschlussreich. Sie zeigen, dass Paulus zwar einerseits die besondere Situation der korinthischen Gemeinde, andererseits von vornherein aber auch die Gesamtheit der Christen Achaeas im Blick hat. Diese doppelte Kommunikationssituation durchzieht den gesamten Brief. Sowohl im Präskript (1,1) als auch in den beiden Hauptteilen (9,2; 11,10) begegnet uns die Erwähnung Achaeas. Des Weiteren zeigt die *Superscriptio* des Briefes, dass Paulus nicht der alleinige Verfasser des Briefes ist, sondern dass Timotheus als Mitverfasser fungiert: Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός (2Kor 1,1). Weite Teile des Briefes sind überdies in einem gemeinschaftlichen ‚Wir‘ der 1. Person Pluralis gehalten. Die Erwähnung des Timotheus in der *Superscriptio* und der den Brief in weiten Teilen bestimmende Plural deuten darauf hin, dass Timotheus nicht bloß als Mitabsender, sondern vielmehr als Mitverfasser des 2. Korintherbriefes gelten kann.⁶ Demnach liegen eine doppelte Absender- und folglich auch eine doppelt intendierte Empfängerschaft vor. Es ist zu überlegen, ob eine solch differente Kommunikationssituation nicht auch eine mögliche Erklärung für die differenzierte Argumentationsweise des Briefes sein könnte.

2Kor 6,16–18 konfrontiert den Interpreten darüber hinaus mit einer besonderen Problematik. Die paulinische Verfasserschaft des Abschnittes 2Kor 6,14–7,1 ist umstritten.⁷ Vor allem Joseph Augustine Fitzmyer und

⁶ Vgl. hierzu MURPHY-O'CONNOR (1993), bes. 570–577; MÜLLER (1998), bes. 190–199. Auch WILK (2011) spricht konsequent von ‚den Verfassern‘ des 2. Korintherbriefes.—Die ältere Forschung spricht demgegenüber lediglich von einer Mitabsenderschaft des Timotheus, vgl. stellvertretend OLLROG (1979, 20–23).

⁷ Vgl. den Forschungsüberblick bei BIERINGER (1994).

Joachim Gnllka halten den Text für ein nachpaulinisches Supplement.⁸ Die Supplementierung müsste jedoch vor Ansetzung des Archetyps unserer Textüberlieferung erfolgt sein;⁹ ansonsten hätte sich mit hoher Wahrscheinlichkeit ein Überlieferungsstratum erhalten, das den Zusatz nicht kennt. Der Haupteinwand gegen die paulinische Verfasserschaft beruht auf der angeblichen sprachlichen Besonderheit des Abschnittes. Er enthalte nämlich eine auffällig hohe Dichte an neutestamentlichen Hapaxlegomena.¹⁰ Gerhard Saß wendet dagegen ein: „Geht man den Begriffen allerdings im Einzelnen nach, relativiert sich dieses Argument stark. Drei von ihnen begegnen innerhalb von Schriftworten. Bei fünf weiteren finden sich bei Paulus zumindest andere Lexeme der gleichen Wortfamilie. Βελιάρ ist für einen jüdischen, mit der apokalyptischen Tradition vertrauten Autor kein sehr ungewöhnliches Wort. Letztlich bleibt so von den 10 *Hapax legomena* nur ein einziges übrig (συνκατάθεσις) [Zusammenhang]“.¹¹ Vergleicht man darüber hinaus die drei großen Paulusbriefe miteinander, stellt man fest, dass der 2. Korintherbrief bezüglich der Hapaxlegomena in keiner Weise Auffälligkeiten zeigt: Der Römerbrief enthält insgesamt 115 Hapaxlegomena, der 1. Korintherbrief bei vergleichbarer Länge 84 und der 2. Korintherbrief, der einen ungefähr um ein Drittel geringeren Umfang besitzt, 67.¹² Florian Wilk, Jens Schröter, Gerhard Saß und andere sprechen sich daher m.E. völlig zu Recht für die paulinische Verfasserschaft des gesamten Textes aus.¹³ Die besondere sprachliche Eigenheit des Abschnittes erklärt sich aus der Tatsache, dass Paulus hier verstärkt auf Traditionsgut zurückgreift: Von den insgesamt

⁸ FITZMYER (1961); GNILKA (1963).

⁹ Dass die Supplementierung vor Ansetzung des Archetyps unserer Textüberlieferung erfolgte, ist nicht völlig ausgeschlossen. Doch spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass am Anfang der Transmissionsgeschichte nicht das *Corpus Paulinum* als abgeschlossene Briefsammlung stand, sondern die Paulusbriefe auch einzeln Verbreitung fanden. Die Textüberlieferung dürfte demnach unmittelbar nach Veröffentlichung des 2. Korintherbriefes eingesetzt haben.

¹⁰ Die entsprechenden Hapaxlegomena sind: μετοχή, μέρος, καθαρίζω, συμφώνησις, συνκατάθεσις, Βελιάρ, μολυσμός, ἑτεροζυγέω, ἐμπεριπατέω und παντοκράτωρ.

¹¹ SASS (1993, 38f.). Bei den drei Hapaxlegomena „innerhalb von Schriftworten“ handelt es sich um: ἐμπεριπατέω, εἰσδέχομαι und παντοκράτωρ; wobei παντοκράτωρ nicht als „Zitat“ gewertet werden darf, sondern als durch die Septuaginta geprägte Sprache charakterisiert werden muss.

¹² Vgl. ALAND (1978, 454f.).

¹³ Vgl. WILK (2008), bes. 696; SCHRÖTER (1993), bes. 338–340; SASS (1993). Für die paulinische Verfasserschaft argumentieren ferner: ZEILINGER (1993); LAMBRECHT (1994), bes. 548f. Auch BIERINGER (1994, 570) kommt „zu dem Ergebnis, daß keine entscheidenden Gründe gegen Authentizität bzw. Integrität dieses Textes sprechen“; vgl. ebenso SCOTT (1994).

sechs Versen besteht die Hälfte aus Schriftzitaten. Und damit kommen wir auf die intertextuellen Bezüge von 2Kor 6,16–18 zu sprechen.

1.1. Strukturanalyse 2Kor 6,16–18

- (16) τίς δὲ συγκατάθεσις ναῶ θεοῦ μετὰ εἰδώλων;
 ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζώντος,
 καθὼς εἶπεν ὁ θεὸς ὅτι
 ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω
 καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μου λαός.
- (17) διό
ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε,
 λέγει κύριος,
καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἄπτεσθε·
 καὶ γὰρ εἰσδέξομαι ὑμᾶς
 καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα
 καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας,
 λέγει κύριος παντοκράτωρ.
- (18)

Die Verse 16–18 sind konzentrisch aufgebaut:¹⁴ Dabei rahmen die Verheißungen (Vv. 16fin.; 17fin.–18in.) die im Imperativ gehaltenen Anweisungen (V. 17in., s. Hervorhebung).

2. DIE INTERTEXTUELLEN BEZÜGE VON 2KOR 6,16–18

2Kor 6,16–18 bietet eine kunstvolle Kollage mehrerer Septuagintaverse. Reinhard Feldmeier und Hermann Spieckermann sprechen zu Recht von der „längsten unmittelbar auf Gott zurückgeführten Rede im ganzen *Corpus Paulinum*“.¹⁵ Die Rede lässt sich in zwei Teile untergliedern: (I.) Der *erste Teil* (Vv. 16f.) ist wesentlich vom Heiligkeitsgesetz geprägt (Lev 17–26): Paulus setzt mit einer Allusion auf Lev 26,11f. ein (2Kor 6,16); dem fügt er mit V. 17 die jesajanische Interpretation des Zentralsatzes des Heiligkeitsgesetzes an: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ (Lev 19,2; 20,7.26); gefolgt von einem kurzen Einschub aus Jes 43,5, der das Motiv der neuen Sammlung des Gottesvolkes beinhaltet. Im Zentrum dieses ersten Teils steht die Beziehung Gottes zu seinem Volk, wie sie für das Selbstverständnis des antiken Judentums konstitutiv ist. (II.) Der *zweite Teil* (V. 18) ist durch die Vorstellung von der davidischen Verheißung bestimmt und

¹⁴ Eine sorgfältige Strukturanalyse bieten SCOTT (1994, 97–99) und WILK (2008, 676).

¹⁵ FELDMER und SPIECKERMANN (2011, 188).

beruht auf 2Sam 7,14. Gott verheißt König David aus dem Munde des Propheten Nathan einen Nachkommen, von dem er sagt: „Ich werde ihm ein Vater sein, und er soll mir ein Sohn sein“. Paulus aktualisiert diese Verheißung, indem er ihr einen neuen Bezugspunkt gibt, nämlich die Gemeinschaft der Christusgläubigen. Im Zentrum des zweiten Teils steht demnach die Beziehung Gottvaters zu seinen Kindern.

2 Kor 6,16–18	Prätext
(16) ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς	(11) καὶ θήσω τὴν σκηνὴν μου ἐν ὑμῖν, καὶ οὐ βδελύξεται ἡ ψυχὴ μου ὑμᾶς.
καὶ ἐμπεριπατήσω <u>καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός,</u> <u>καὶ αὐτοὶ ἔσονται μου λαός.</u>	(12) καὶ ἐμπεριπατήσω ἐν ὑμῖν <u>καὶ ἔσομαι ὑμῶν θεός,</u> <u>καὶ ὑμεῖς ἔσεσθε μου λαός.</u> (Lev 26,11f.)
(17) <u>ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν</u> καὶ ἀφορίσθητε, <u>καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἅπτεσθε</u>	<u>καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἅπτεσθε,</u> <u>ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῆς,</u> <u>ἀφορίσθητε</u> (Jes 52,11)
καὶ ἐγὼ εἰσδέξομαι ὑμᾶς (18) καὶ <u>ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα</u> <u>καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι</u> <u>εἰς υἱούς, καὶ θυγατέρας,</u>	ἀπὸ ἀνατολῶν ἄξω τὸ σπέρμα σου καὶ ἀπὸ δυσμῶν συνάξω σε (Jes 43,5) ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, <u>καὶ αὐτὸς ἔσται μοι</u> <u>εἰς υἱόν·</u> (2Sam 7,14)

2.1. Jes 43,6 als Prätext von 2Kor 6,17d

Die Bestimmung des jeweiligen paulinischen Prätextes ist insbesondere im Fall von V. 17d problematisch. Hierauf ist kurz einzugehen. 2Kor 6,17d lautet: καὶ ἐγὼ εἰσδέξομαι ὑμᾶς („und ich werde euch aufnehmen“). Der Randapparat des Nestle-Aland²⁸ nennt Ez 20,34 als Prätext und Jes 43,6 als Similie. Ez 20,34 lautet im Kontext: „und ich werde euch aus den Völkern herausführen, und ich werde euch aus den Ländern aufnehmen [...]“ (καὶ ἐξαίξω ὑμᾶς ἐκ τῶν λαῶν, καὶ εἰσδέξομαι ὑμᾶς ἐκ τῶν χωρῶν [...]). Zu der entsprechenden Phrase καὶ εἰσδέξομαι ὑμᾶς sind keine Varianten überliefert. Wenn sich Paulus mit καὶ ἐγὼ εἰσδέξομαι ὑμᾶς auf Ez 20,34 bezöge, müsste man also annehmen, dass der Text gegenüber seiner Vorlage verändert worden wäre oder ein abweichender Wortlaut vorgelegen hätte. Bei Jes 43,5ff. ist zwar im Unterschied zu Ez 20,34 keinerlei wörtliche Übereinstimmung mit 2Kor 6,17d vorhanden. Dennoch gibt es gewichtige Argumente, die dafür sprechen, dass ebendieser Text den Prätext unserer Paulusstelle bildet. Genau das hat Florian Wilk in einer Studie überzeugend dargelegt.¹⁶

¹⁶ WILK (2008, 689f.). Damit korrigiert Florian Wilk nach eigenen Angaben seine andernorts geäußerte Vermutung, Paulus bezöge sich mit 2Kor 6,17d auf Ez 20,34. Vgl.

Das stärkste Argument zur Stützung der Wilk'schen These setzt bei dem von Paulus in 2Kor 6,17d verwendeten Verbum εἰσδέχεσθαι („aufnehmen“) an.¹⁷ In der Septuaginta dient εἰσδέχεσθαι ausschließlich zur Übersetzung des hebräischen Verbuns קָבַץ („sammeln“).¹⁸ Im Jesajabuch jedoch übersetzt die Septuaginta das hebräische קָבַץ nicht mit εἰσδέχεσθαι, sondern einheitlich mit συνάγειν („sammeln“).¹⁹ Gerade dieses συνάγειν findet sich nun aber in Jes 43,5. Dort heißt es: μὴ φοβοῦ, ὅτι μετὰ σοῦ εἰμι· („Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir“) ἀπὸ ἀνατολῶν ἄξω τὸ σπέρμα σου („vom Sonnenaufgang her werde ich deine Nachkommenschaft führen“) καὶ ἀπὸ δυσμῶν συνάξω σε („und vom Sonnenuntergang her werde ich dich sammeln“).²⁰ Das hebräische קָבַץ gibt die Septuaginta dabei mit συνάξω σε wieder. Es ist daher wahrscheinlich, dass Paulus entweder eine abweichende Übersetzung vorlag, die anders als die Septuaginta קָבַץ nicht mit συνάξω σε, sondern mit εἰσδέχομαι σε wiedergab (hier ist auf die Nähe der paulinischen Septuaginta zu Proto-Theodotion zu verweisen),²¹ oder dass Paulus hier seine eigene Übersetzung des קָבַץ bietet (auch das wäre—wie der Schriftgebrauch des Paulus zeigt—nicht weiter verwunderlich).²² Jes 43,5ff. kann und sollte daher als Grundlage des Schriftzitates von 2Kor 6,17d angesehen werden. Im Kontext von 2Kor 6,16–18 beschreibt das göttliche εἰσδέχεσθαι das „Hineinnehmen“ in die Gemeinschaft Gottes. Wir werden darauf zu sprechen kommen.

2.2. Die Funktion von Jes 52,11 in 2Kor 6,17

Vers 17 beschreibt—eingeleitet durch διό—die Konsequenzen aus der Verheißung Gottes an sein Volk anhand eines Zitates aus Jes 52,11: „Tretet

ebd. 693 mit Anm. 93.—In der Regel hält man Ez 20,34 für den Bezugstext, vgl. SCOTT (1994), bes. 78–82; ebenso die meisten Kommentare z.St., vgl. nur HARRIS (2005, 505f.); KEENER (2005, 195); LAMBRECHT (1999, 124); GRÄßER (2002, 262); PLUMMER (1915, 209).

¹⁷ WILK (2008, 690, Anm. 81): „Vielleicht trug zu dem Austausch der Verben bei der Anführung in 6,17d auch der Umstand bei, dass συνάγω in Jes 43,5 auf קָבַץ zurückgeht, das in den übrigen prophetischen Büchern der LXX häufig mit εἰσδέχομαι übersetzt ist.“

¹⁸ Hos 8,10; Mi 4,6; Hab 2,5; Zeph 3,8.19f.; Sach 10,8.10; Jer 23,3; Ez 11,17; 20,34.41; 22,19f.

¹⁹ Jes 11,12; 13,14; 22,9; 34,15f.; 40,11; 43,5.9; 44,11; 45,20; 48,14.18; 54,7; 56,8; 60,4.7; 62,9; 66,18.

²⁰ Vgl. Jes 43,5 MT: וְקָבַצְתָּ וּמִמְעַרְבִּי אָבִיָּא מִן־זָרַח אֶת־אֲנִי כִי אֶל־תֵּירָא.

²¹ Zur (proto-)theodotianischen Problematik vgl. ALBRECHT (2013, 228–231). Leider ist uns kein hexaplarisches Vergleichsmaterial zur Stelle überliefert, anhand dessen wir die Möglichkeit einer Paulus zur genannten Stelle vorliegenden abweichenden Übersetzung prüfen könnten.

²² Zum Schriftgebrauch des Paulus vgl. grundlegend KOCH (1986); WILK (1998). Einen Überblick über die ältere Forschungsliteratur gibt BARR (1994).

aus ihrer Mitte heraus und sondert euch aus und rührt Unreines nicht an!“ (ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν, καὶ ἀφορίσθητε, καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἄπτεσθε, 2Kor 6,17). Diese dreigliedrige Handlungsanweisung folgt aus der Tatsache der dem Volk verheißenen Heiligkeit. Jes 52,11 nimmt Bezug auf das Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) mit seiner zentralen Formulierung „Ich bin heilig, darum sollt ihr heilig sein!“ (Lev 19,2; 20,7.26). Lev 20,25f. bringt dabei nicht nur die Unterscheidung von Rein und Unrein, sondern auch die Vorstellung von der Aussonderung Israels aus den übrigen Völkern.

Die göttliche Aufforderung zur Aussonderung verdient besondere Beachtung. Die Begrifflichkeit des Aussonderns begegnet uns im Neuen Testament lediglich zehn Mal. Von zwei Ausnahmen, bei denen ein unspezifischer Gebrauch vorliegt (Apg 19,9; Gal 2,12), einmal abgesehen, ist mit ihr die theologische Vorstellung einer qualitativen Scheidung verbunden, die in einer Hinordnung auf Gott mündet.²³ Die Formulierung im Passiv (ἀφορίσθητε) zeigt, dass die Macht zur Aussonderung allein bei Gott liegt.²⁴ Das theologische Moment der Aussonderung begegnet uns im Zusammenhang mit Paulus noch an anderer Stelle, nämlich in der *Superscriptio* des Römerbriefes (Röm 1,1) als Selbstbezeichnung des Apostels: Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ. Es ist daher nicht auszuschließen, dass in den Worten von 2Kor 6,17 ein autobiographisches Moment des Paulus mitschwingt. Das Heraustreten aus der Mitte des jüdischen Volkes und das Ausgesondertsein beschreiben nach allem, was wir von Paulus wissen, das Selbstverständnis des Apostels. Entscheidend ist dabei sowohl in 2Kor 6,17 als auch in Röm 1,1 der Gottesbezug des Ausgesondertseins. Dem „aus der Mitte heraustreten“ (ἐξ) und dem „Aussondern“ (ἀπό), entspricht sowohl in Röm 1,1 als auch in 2Kor 6,17 ein εἰς, nämlich Gott: in 2Kor 6,1 drückt Paulus die göttliche Annahme durch

²³ Vgl. Mt 13,49; 25,32; Lk 6,22; Apg 13,2; Röm 1,1; 2Kor 6,17; Gal 1,15. Diese Hinordnung auf Gott ist in besonders radikaler Weise von Jesus formuliert worden, für den vollständige Hinordnung auf Gott sich im Verzicht auf Familie ausdrückt.

²⁴ Die meisten Kommentatoren verstehen das ἀφορίζεσθαι medial im Sinne von „sich aussondern“, während ein passivisches Verständnis—im Rahmen eines Gotteswortes—m.E. sogar wahrscheinlicher ist; vgl. beispielsweise YOUNG und FORD (1987, 268): „be separated“. Ebenfalls passivisch übersetzen die „Modern King James Version“, „Young’s Literal Translation“ und die „Literal Translation of the Holy Bible“. Eine passivische Verwendung des Verbums ἀφορίζειν ist für den paulinischen Sprachgebrauch immerhin nicht unüblich: In Röm 1,1, ist es—wenn auch der Form nach Medium oder Passiv—so doch nur passivisch zu verstehen (s.u.), denn für Paulus ist ebengerade Gott derjenige, der aussondert, wie Gal 1,15 zeigt: Ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεὸς] ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρὸς μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ. Ob hier freilich von einem *Passivum divinum* im eigentlichen Sinne gesprochen werden kann, sei dahingestellt; im biblischen Prätext Jes 52,7–12 ist dieser Passus zumindest nicht als Gottesrede, sondern als Prophetenwort gestaltet.

ein mit εἰς gebildetes Kompositum, namentlich εἰσδέχεσθαι aus; in Röm 1,1 bildet das Evangelium Gottes die Bezugsgröße (εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ).²⁵

Nicht nur dieses Jesajazitat, sondern die gesamte Zitatreihe von 2Kor 6,16–18 ist von Paulus nicht etwa unverändert übernommen, sondern entscheidend modifiziert worden: Die Perikope setzt mit dem Verhältnis Gottes zum Volk Israel ein; von den Israeliten ist in V. 16 lediglich in der dritten Person die Rede (αὐτοῖς, αὐτῶν, αὐτοί). V. 17 bringt mit seiner direkten Ansprache an die Leserschaft eine Wende; die Gottesrede richtet sich mit einer Handlungsaufforderung im Imperativ der 2. Person Pluralis an die Adressaten: „Tretet aus *ihrer* Mitte heraus!“ (ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν). Das αὐτῶν ist dabei auf den ersten Blick missverständlich, denn es scheint aus der unmittelbaren Rede heraus verstanden auf die Israeliten, also auf das Volk bezogen zu sein. Dennoch besagt die Handlungsaufforderung aller Wahrscheinlichkeit nach nicht: ‚Tretet aus der Mitte des Volkes der Israeliten aus. Denn so werdet ihr deutlich mehr sein, nämlich Kinder‘. Den Bezugspunkt bilden vielmehr die vorangehenden Verse 14–16: „Geht nicht unter fremdem Joch mit Ungläubigen“ (V. 14), denen zufolge es aus der Mitte der Gesetzlosigkeit, des Dunkels, des Beliar, der Ungläubigen und der Götzen auszutreten gilt: „Denn“, so lautet die Begründung des Paulus: „wir sind Tempel des lebendigen Gottes“ (ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος, 2Kor 6,16). Gleichwohl ist der mit V. 17 eintretende grammatisch betonte Wechsel zwischen dem Gottesvolk, über das gesprochen wird, einerseits und der in der zweiten Person direkt angesprochenen Leserschaft andererseits auffällig. Auffällig zumal deshalb, weil Paulus die alttestamentlichen Zitate durch Veränderung der pronominalen Bezüge konsequent abändert:²⁶ Einerseits macht Paulus aus dem ὑμεῖς und ὑμῶν seiner Vorlage ein αὐτοί und αὐτῶν (V. 16), und andererseits aus dem αὐτός und αὐτῶ ein ὑμεῖς und ὑμῖν (V. 18).

Die erste Verheißung betrifft somit *prima facie* die Beziehung Gottes zu seinem Volk. Sie ist vornehmlich als historische Verheißung zu betrachten, wie der von Paulus verwendete Aorist εἶπεν ὁ θεός (V. 16) im Gegenüber zu der im Präsens mit λέγει κύριος (V. 18; vgl. 17) beschlossenen

²⁵ Vgl. des Weiteren nur die ἐξ-εἰς-Konstruktion von 1Kor 8,6: εἰς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν („ein Gott, der Vater, von dem alle Dinge sind und auf den hin wir sind“).

²⁶ Vgl. dazu MARTIN (1986, 206): „This appears to be necessary in order to keep consistency with respect to the subject of the community of believers as a whole and to enforce the paraenetic call to his readers“.

zweiten Verheißung betont.²⁷ Die Imperative zeigen nun aber, dass die Konsequenzen jener ersten Verheißung unzureichend erfasst wären, würde man annehmen, sie blieben auf das (historische) Gottesvolk beschränkt und hätten nicht auch einen (aktuellen) Gegenwartsbezug für die Gemeinschaft der Gläubigen. Gilt die Verheißung daher im Blick auf das Gottesvolk als erfüllt, so ist sie dennoch im Blick auf die Gemeinde als zukünftige Verheißung zu lesen.²⁸ Ein Blick auf 2Kor 7,1 bestätigt dies.

3. „WEIL WIR NUN DIESE VERHEIßUNGEN HABEN . . .“ (2KOR 7,1)— DIE THEOLOGISCHE TRAGWEITE VON 2KOR 6,16–18

Kommen wir auf die theologische Tragweite von 2Kor 6,16–18 zu sprechen: Am Anfang steht die alttestamentliche Verheißung an das Gottesvolk, die ihre maßgebliche Gestalt in der Formulierung des Heiligkeitgesetzes gefunden hat: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ (Lev 19,2). Die Davidssohn-Verheißung personalisiert das Gottesverhältnis. Sie beschreibt konkret das Gottesverhältnis eines Einzelnen: „Ich werde ihm ein Vater sein, und er soll mir ein Sohn sein“ (2Sam 7,14). Paulus übernimmt den Gedanken einer auf ein Individuum zugespitzten Gott-Mensch-Beziehung, wobei er diesen zugleich dadurch einschränkt, dass er in der individuellen Gottesbeziehung nicht die Ausnahme einer elitären Bindung Gottes zu einzelnen Auserwählten sieht, sondern das natürliche Gottesverhältnis: „ich werde euch ein Vater sein, und ihr werdet mir Söhne und Töchter sein“ (2Kor 6,18). Seine Vorlage 2Sam 7,14 erweitert Paulus in entscheidender Weise vor dem Hintergrund von Jes 43,6:²⁹ Das εἰς υἱὸν setzt er in den Plural (εἰς υἱούς) und καὶ θυγατέρας hinzu. Dem entspricht in den späteren Paulinen, namentlich im Römer- und Philipperbrief

²⁷ Während es sich m.E. im Wesentlichen um die zwei genannten Verheißungen handelt, werden die Verheißungen in der Forschung mitunter in bis zu sieben untergliedert, vgl. nur HARRIS (2005, 494f.).

²⁸ WILK (2008, 694) bezieht die erste Verheißung ausschließlich auf die Gemeinde; in ihr sieht er lediglich einen Reflex auf die Verheißung an das historische Gottesvolk: „Das erste Zitat präsentiert die Erwählung der Christusgläubigen zum Tempel und Volk Gottes als das eschatologische Gegenstück der Erwählung Israels zum Volk Gottes und seines Heiligtums nach Lev 26,11f.“

²⁹ Jes 43,6 gibt die von Paulus genannten „Söhne“ und „Töchter“ bereits vor: ἄγε τοὺς υἱούς μου ἀπὸ γῆς πόρρωθεν καὶ τὰς θυγατέρας μου ἀπ’ ἄκρων τῆς γῆς („Bring meine Söhne von fernem Land und meine Töchter von den Enden der Erde“).—Manche Kommentatoren stellen diesen offensichtlichen Zusammenhang infrage, vgl. nur LIETZMANN (1931, 129): „ob καὶ θυγατέρας aus Is 43,6 stammt, ist sehr fraglich“.

der prägnante Begriff τέκνα θεοῦ, der gleichermaßen Söhne und Töchter bezeichnet.³⁰ Offenbar vereint Paulus in 2Kor 6,16–18 zwei Motive: Die alttestamentliche *Verheißung an die Gemeinschaft* des Gottesvolkes und die *Verheißung an den Einzelnen* als Teil einer Gemeinschaft. Im Kontext unserer Perikope sind das die zwei besagten Verheißungen (ἐπαγγελία).³¹ Paulus fährt in 2Kor 7,1 fort: „Weil wir nun diese Verheißungen haben, Geliebte, lasst uns von aller Befleckung des Fleisches und Geistes reinigen und die Heiligkeit in Gottesfurcht vollenden“ (τάυτας οὖν ἔχοντες τὰς ἐπαγγελίας, ἀγαπητοί, καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, ἐπιτελοῦντες ἀγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ). Dieser Vers birgt einen wichtigen interpretatorischen Schlüssel. Zunächst spricht Paulus von den Verheißungen im Plural: τὰς ἐπαγγελίας. Damit stellt er in aller Deutlichkeit heraus, dass die auf dem Heiligkeitsgesetz beruhende Verheißung an die Gemeinschaft des Gottesvolkes keineswegs durch die zweite Verheißung überholt wäre: Beide besitzen weiterhin volle Gültigkeit. Das zeigt sich auch daran, dass Paulus explizit zu einer dem Heiligkeitsgesetz gemäßen Lebensweise auffordert (καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς, „lasst uns reinigen“). Die Verheißung an die Gemeinschaft trägt dem Einzelnen Partizipation auf; sie ist—im Übrigen genauso wie die erste Verheißung von V. 16fin. durch den darauffolgenden V. 17in.—ethisch bedingt.

Die individuelle Verheißung hingegen ist voraussetzungslos, da sie auf unbedingter göttlicher Erwählung beruht. Sie hängt nicht von der ethnischen Zugehörigkeit zum jüdischen Gottesvolk ab. Das παντοκράτωρ am Ende von 2Kor 6,18 unterstreicht m.E. den Charakter der Bedingungslosigkeit der göttlichen Erwählung, welche mehr ist als eine bloße Metapher, weil sie *de facto* den Erwählten in ein neues Verhältnis zu Gott setzt.³²

³⁰ Vgl. Röm 8,16f.21; 9,8. Phil 2,15 schließlich setzt eine ähnliche Situation voraus, wie sie durch 2Kor 6,14–16 als Kontext von 2Kor 6,16–18 gegeben ist: „damit ihr tadellos und lauter seid, unbescholtene Kinder Gottes inmitten eines verdorbenen und verkehrten Geschlechts“ (ἵνα γένησθε ἀμειπτοὶ καὶ ἀκέραιοι, τέκνα θεοῦ ἄμωμα μέσον γενεᾶς σχολιάς καὶ διεστραμμένης).—In den Paulusbriefen, die älter als 2Kor sind (1Thess u. 1Kor), begegnet uns die Rede von der Gotteskindschaft nicht; ebensowenig im Galaterbrief, von dem nicht ganz sicher ist, ob er vor oder nach den beiden Korintherbriefen verfasst worden ist.

³¹ Wohl gemerkt lassen sich die ἐπαγγελία nur in unserem spezifischen Kontext auf diese Weise scheiden und ausdifferenzieren. Eine grundsätzliche Polyvalenz des pluralisch verwendeten Begriffs ἐπαγγελία ist im *Corpus Paulinum* indes kaum anzunehmen, wie beispielsweise ein Vergleich von Röm 4,13 mit Gal 3,16 zeigt: Paulus kann denselben Satz einmal unter Verwendung des Singulars und einmal unter Verwendung des Plurals formulieren, ohne dass sich der Sinn dadurch in irgendeiner Weise verschöbe.—Zum Verhältnis von Gal 3 und Röm 4 zu 2Kor 6 s.u. mit Anm. 45.

³² Die Aufnahme des παντοκράτωρ in 2Kor 6,18 erklärt sich durch den prätextuellen Kontext von 2Sam 7,14: 2Sam 7,8 leitet die folgenden Worte als Rede des Pantokrators ein:

Nur ein Pantokrator ist in der Lage, dieses neue Verhältnis zu konstituieren.³³ Laut Michael Bachmann steht der Pantokrator in 2Kor 6,18 als Garant für die Zuverlässigkeit der göttlichen Verheißung: „Der Doppelname κύριος παντοκράτωρ, der jedenfalls bei παντοκράτωρ den ‚Allherrscher‘, den eschatologischen Sieger assoziieren läßt, steht dafür, daß auf diese Zusagen des Pantokrators in den endzeitlichen Auseinandersetzungen Verlaß ist und daß die Seinen darum Grund zur Hoffnung haben“.³⁴ Zweifelsohne ist Bachmanns Interpretation—und Jean-Pierre Batut argumentiert ähnlich³⁵—zutreffend: der Pantokratorbegriff scheint in 2Kor 6,18 eschatologisch konnotiert zu sein, da die vorangehenden Verse einerseits futurisch formuliert und andererseits von 7,1 ausgehend als „Verheißungen“ (ἐπαγγελίαι) zu verstehen sind.³⁶

Darüber hinaus ist der Pantokratorbegriff an unserer Stelle m.E. jedoch auch protologisch konnotiert; wenn auch in weit geringerem Maße. Denn nach biblischem Befund sind eschatologische Konzeptionen in der Regel von protologischen nicht zu trennen. Man sollte allerdings berücksichtigen, dass die Septuaginta den Pantokrator nur an ausgewählten Stellen mit der Schöpfertätigkeit in Verbindung bringt: So etwa im Lob der Schöpfung in Sir 42,15–43,33, wo es vom Pantokrator heißt (42,17): „Den Heiligen des Herrn hat es nicht genügt, alle seine Wundertaten zu erzählen, die der Herr, der Pantokrator, aufgerichtet hat, um das All durch seine Herrlichkeit zu stärken“ (οὐκ ἐξεποίησεν τοῖς ἁγίοις κυρίου ἐκδηγήσασθαι πάντα τὰ θαυμάσια αὐτοῦ, ἃ ἐστερέωσεν κύριος ὁ παντοκράτωρ στηριχθῆναι ἐν δόξῃ αὐτοῦ τὸ πᾶν). Ähnlich heißt es im Bittgebet des Eleazar in 3Makk 6,2f. in Anrede Gottvaters: „König, Megalokrator, Höchster, Pantokrator, Gott, der die ganze Schöpfung mit Erbarmen durchwaltet“ (Βασιλεῦ μεγαλοκράτωρ, ὕψιστε παντοκράτωρ θεὲ τὴν πᾶσαν διακυβερνῶν ἐν οἰκτιρμοῖς

καὶ νῦν τάδε ἐρεῖς τῷ δοῦλῳ μου Δαβὶδ Τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ... („Und nun sollst du zu meinem Knecht David sagen: So spricht der Herr Pantokrator...“). Vgl. etwa FURNISH (1984, 364).

³³ Zu Pantokrator vgl. ZIEGLER (1971, 26): „Gern wird dann in der altchristlichen Literatur der Name Pantokrator verwendet; er wurde sogar in das Symbolum Apostolicum aufgenommen: Πιστεῦω εἰς τὸν θεόν, πατέρα, παντοκράτορα. Zugleich ist zu ersehen, wie unvollkommen und schattenhaft das lateinische *omnipotens* wirkt, das als Adjektiv aufgefaßt wird und mit *Pater* verbunden ist. Wie viel anschaulicher und theologisch tiefer ist die griechische auf biblischer Grundlage ruhende Formel: Ich glaube an Gott, den Vater, den Pantokrator, den Schöpfer des Himmels und der Erde.“—Im Übrigen finden wir einen ähnlichen Gedanken auch in Röm 10,12: „Denn es ist kein Unterschied zwischen Jude und Griechen, denn er ist Herr über alle“ (ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων).

³⁴ BACHMANN (2002, 195).

³⁵ BATUT (2009).

³⁶ Zu dieser Begründung vgl. BACHMANN (2002, 195).

κτίσιν; 3Makk 6,2).³⁷ Man kann also sagen, dass an den genannten Stellen mit dem Begriff des Pantokrators der Gedanke der Schöpferfähigkeit mitschwingt. Möglicherweise liegt hier bereits stoischer Einfluss vor.³⁸ Im Zusammenhang stoischer Vorstellungen begegnet uns das Prädikat der Allmacht immerhin gerade im Blick auf den Kosmosgott, dem die Rolle des Schöpfers und Erhalters zukommt.³⁹

Die Tatsache, dass Gott uns zu seinen Kindern *macht*, ist daher m.E. kein *reiner* Akt der Adoption.⁴⁰ Das griffe zu kurz. Vielmehr ist jenes göttliche Handeln zugleich auch ein schöpferischer Akt Gottes, welcher *realiter* eine neue Beziehung schafft, die in einer Unbedingtheit des göttlichen Erwählungshandelns gründet.⁴¹ Eine Unbedingtheit, die Paulus schon zu Beginn des 1. Korintherbriefes eingehend zur Sprache gebracht hat. Dort sagt er im Blick auf die κλήσις („Berufung“) der Korinther (1Kor 1,26–28): „Denn seht eure Berufung, Brüder: Es sind nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Mächtige, nicht viele Wohlgeborene. (27) Sondern das Törichte der Welt hat Gott erwählt, damit er die Weisen zuschanden mache, und das Schwache der Welt hat Gott erwählt, damit er das Starke zuschanden mache. (28) Und das Geringe der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, das, was nichts ist, damit er das, was etwas ist, zunichte mache“.

Zu guter Letzt sollte nicht unerwähnt bleiben, dass sich unsere Perikope trefflich in das Gesamt der paulinischen Theologie einfügt. Insbesondere die theologische Nähe zum Römerbrief fällt dabei ins Auge. Grob gesprochen: Was Paulus in 2Kor 6,16–18 über die verheißene Gotteskindschaft

³⁷ Das 3. Makkabäerbuch ist eine genuin griechische Schrift, die frühestens in das 2. Jh. v. Chr. zu datieren sein dürfte. Vgl. die Rezeption von Dan 3,47–50 in 3Makk 6,6, die eine solche Datierung nahelegt.

³⁸ FELDMEIER und SPIECKERMANN (2011, 179) nehmen dies besonders im Blick auf Arist 185 an: „In frühjüdischen Quellen kann deshalb auch das Allmachtsprädikat mit der Schöpfung und Erhaltung der Welt verbunden werden, vermutlich unter stoischem Einfluss (vor allem Arist 185; vgl. SapSal 7,25; 4Bar 9,6)“.

³⁹ Vgl. hierzu BATUT (2009, 30–34); FELDMEIER und SPIECKERMANN (2011, 178–180).—Der Begriff Pantokrator selbst kommt dabei in paganem Kontext verhältnismäßig selten vor, dafür begegnet uns allerdings das Adjektiv πανκρατής (lat. *omnipotens*).

⁴⁰ Als adoptianischen Akt versteht SCOTT (1992, 187–220) die Aussage von 2Kor 6,18; vgl. auch SCOTT (1994, 85–87).

⁴¹ Das heißt aber nicht, dass sich an den Erwählungsakt ebenso wie an die erste Verheißung nicht auch ein Handlungsimperativ anschliesse. Das ist daraus ersichtlich, dass Paulus in 2Kor 7,1 von „diesen Verheißungen“ im Plural spricht und daran die Aufforderung zur Reinigung anschließt.—Die Voraussetzungslosigkeit der göttlichen Erwählung thematisiert Paulus ebenfalls in Röm 9,1f. Zum Verhältnis von 2Kor 6 und Röm 9 vgl. die folgenden Ausführungen.

äußert, entfaltet er im Römerbrief. Auch Röm 9 behandelt die Frage nach dem Verhältnis Israels zu den Glaubenden. Und ebenso wie die Aussagen des Paulus in 2Kor 6,17 in ihren Formulierungen nicht gänzlich unmissverständlich sind, so auch die paulinischen Aussagen des Römerbriefes.⁴² In Röm 9,4 schreibt Paulus den Israeliten unter anderem „die Sohnschaft“ (ἡ υἰοθεσία) und „die Verheißungen“ (αἱ ἐπαγγελίαι) zu.⁴³ In Röm 9,8 heißt es dann: „Nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung werden als Nachkommenschaft gerechnet“ (οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα). Genauso wie Paulus in 2Kor 6,16–18 die Verheißung an Israel letztlich für nach wie vor gültig erachtet, so tut er dies auch im Römerbrief.⁴⁴ Daneben zeigt Paulus in beiden Briefen, dass einzig und allein die verheißungsvolle Zusage Gottes das Verhältnis der Einzelnen im Glauben zu Gott konstituiert.⁴⁵

BIBLIOGRAPHIE

- ALAND, K., *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament vol. 2, Spezialübersichten*, Berlin et al. 1978.
- ALBRECHT, F., „Die alexandrinische Bibelübersetzung. Einsichten zur Entstehungs-, Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte der Septuaginta“, in: T. Georges et al. (eds.): *Alexandria* (COMES 1), Tübingen 2013, 209–243.
- BACHMANN, M., *Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gotteseiphetons pantokrator* (SBS 188), Stuttgart 2002.
- BARR, J., „Paul and the LXX. A Note on Some Recent Work“, *JThS* 45 (1994), 593–601.
- BATUT, J.-P., *Pantocrator. „Dieu le Père tout-puissant“ dans la théologie prénicéenne* (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 189), Paris 2009.
- BIERINGER, R., „2 Korinther 6,14–7,1 im Kontext des 2 Korintherbriefes“, in: R. BIERINGER et J. LAMBRECHT (eds.): *Studies on 2 Corinthians* (BETHL 112), Löwen 1994, 551–570.

⁴² Vielzitiert ist Friedrich Wilhelm Maiers Rede vom ‚rätselhaften Dunkel‘ in Röm 9; vgl. MAIER (1929, 5). Vgl. insgesamt zum Problem der Missverständlichkeiten in Röm 9–11: REFOULÉ (1991).

⁴³ Röm 9,4: „Israeliten sind diejenigen, denen die Sohnschaft und die Herrlichkeit und die Bündnisse und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen gehören“ (οἱ τίνες εἰσιν Ἰσραηλῖται, ὧν ἡ υἰοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθήκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι).

⁴⁴ Vgl. Röm 9,4 (s.o. mit Anm. 43). Röm 11,29 bestätigt sodann den ‚unwiderruflichen‘ Charakter der göttlichen Heilszusage; Ceslaus Spicq sieht darin ganz zu Recht den Ausdruck göttlicher Liebe, vgl. SPICQ (1960).

⁴⁵ Die göttliche Verheißung und der Glaube an sie als Grund unseres Gottesverhältnisses sind bekanntlich auch die Quintessenz der paulinischen Auslegung von Gen 15,6 in Gal 3 und Röm 4.

- FELDMEIER, R., Art. Almighty παντοκράτωρ, in: Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden et al. 1999.
- FELDMEIER, R. et H. SPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre* (TOBITH 1), Tübingen 2011.
- FITZMYER, J.A., „Qumran and the Interpolated Paragraph in 2 Cor 6,14–7,1“, *CBQ* 23 (1961), 271–280.
- FURNISH, V.P., *II Corinthians. Translated with Introduction, Notes, and Commentary* (The Anchor Bible 32A), Garden City 1984.
- GNILKA, J., „2Kor 6,14–7,1 im Lichte der Qumranschriften und der Zwölf-Patriarchen-Testamente“, in: J. BLINZLER et al. (eds.): *Neutestamentliche Aufsätze. FS J. Schmid*, Regensburg 1963, 86–99.
- GRÄBER, E., *Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 1,1–7,16* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 8,1), Gütersloh et al. 2002.
- HARRIS, M.J., *The Second Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2005.
- HOMMEL, H., „Pantokrator. Schöpfer und Erhalter“, in: ID. (ed.): *Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum vol. 1* (WUNT 31), Tübingen 1983, 131–177.
- KEENER, C.S., *1–2 Corinthians* (New Cambridge Bible Commentary), Cambridge 2005.
- KOCH, D.-A., *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (Beiträge zur historischen Theologie 69), Tübingen 1986.
- LAMBRECHT, J., „The Fragment 2 Corinthians 6,14–7,1. A Plea for Its Authenticity“, in: R. BIERINGER et J. LAMBRECHT (eds.): *Studies on 2 Corinthians* (BETHL 112), Löwen 1994 (= T. Baarda [ed.], *Miscellanea Neotestamentica vol. 2* [NT.S 48], Leiden 1978, 143–161), 531–549.
- , *Second Corinthians* (Sacra Pagina Series 8), Collegeville 1999.
- LIEZMANN, H., *An die Korinther I.II* (HNT 9), Tübingen 1931.
- MAIER, F.W., *Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9–11* (Biblische Zeitfragen XII, 11–12), Münster 1929.
- MARTIN, R.P., *2 Corinthians* (Word Biblical Commentary 40), Waco 1986.
- MÜLLER, M., „Der sogenannte ‚schriftstellerische Plural‘—neu betrachtet. Zur Frage der Mitarbeiter als Mitverfasser der Paulusbriefe“, *Biblische Zeitschrift N.F.* 42 (1998), 181–201.
- MURPHY-O'CONNOR, J., „Co-Authorship in the Corinthian Correspondence“, *RB* 100 (1993), 562–579.
- OLLROG, W.-H., *Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 50), Neukirchen-Vluyn 1979.
- PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St Paul to the Corinthians* (The International Critical Commentary), Edinburgh 1915.
- REFOULÉ, F., „Cohérence ou incohérence de Paul en Romains 9–11?“, *RB* 98 (1991), 51–79.
- SAB, G., „Noch einmal: 2Kor 6,14–7,1. Literarkritische Waffen gegen einen ‚unpaulinischen‘ Paulus?“, *ZNW* 84 (1993), 36–64.
- SCHRÖTER, J., *Der versöhnte Versöhner* (TANZ 10), Tübingen 1993.
- SCOTT, J.M., *Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus* (WUNT II,48), Tübingen 1992.
- , „The Use of Scripture in 2 Corinthians 6.16c–18 and Paul's Restoration Theology“, *JSNT* 56 (1994), 73–99.
- SPICQ, C., „AMETAMEΛΗΤΟΣ dans Rom., XI, 29“, *RB* 67 (1960), 210–219.
- WILK, F., *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus* (FRLANT 179), Göttingen 1998.
- , „Gottes Wort und Gottes Verheißungen. Zur Eigenart der Schriftverwendung in 2Kor 6,14–7,1“, in: M. KARRER et W. KRAUS (eds.): *Die Septuaginta. Texte, Kontexte,*

- Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006* (WUNT 219), Tübingen 2008, 673–696.
- , „2Kor 1,12–14 als *propositio* des ganzen zweiten Korintherbriefes“, in: M. JANßEN et al. (eds.): *Frühes Christentum und Religionsgeschichtliche Schule. FS G. Lüdemann* (NTOA 95), Göttingen 2011, 11–23.
- YOUNG, F.M. et D.F. FORD, *Meaning and Truth in 2 Corinthians* (Biblical Foundations in Theology), London 1987.
- ZEILINGER, F., „Die Echtheit von 2 Cor 6:14–7:1“, *JBL* 112 (1993), 71–80.
- ZIEGLER, J., „Die Septuaginta. Erbe und Auftrag“, in: ID. (ed.): *Sylloge. Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta* (MSU 10), Göttingen 1971, 590–614.

THE DIVINE FATHER OF THE UNIVERSE FROM THE PRESOCRATICS
TO CELSUS: THE GRAECO-ROMAN BACKGROUND
TO THE “FATHER OF ALL” IN PAUL’S LETTER TO THE EPHESIANS

George H. van Kooten

1. INTRODUCTION

As Reinhard Feldmeier and Hermann Spieckermann have argued, the common Christian designation of God as “Father” does not primarily derive from the Jewish Scriptures, where it is infrequent, but arose with Jesus. Moreover, the two scholars highlight the remarkable resemblance with the frequency of the term in the contemporary Graeco-Roman world.¹ In this paper, I trace how this characterization also came to be applied to God in a cosmological sense, in the designation of God as the “Father of all” (πατήρ πάντων) in the Pauline letter to the Ephesians. When, well into the letter, the author reminds his Christian readers of the new way of life they have adopted, and exhorts them “to maintain the unity of the Spirit in the bond of peace” (4:1–3), he summarizes the main tenets of their new calling as follows:

There is one body and one Spirit, just as you were called to the one hope of your calling, one Lord, one faith, one baptism, one God and Father of all, who is above all and through all and in all (εἰς θεὸς καὶ πατήρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πάνσιν). (Eph 4:4–6)²

As I will argue, this designation of the one God as the “Father of all, who is above all and through all and in all” has its roots in a long tradition of Graeco-Roman thought.

In the letter, the epithet comes as a bolt from the blue, but the author’s hymnic prayer earlier in the writing (3:14–21) does herald this view of God as the origin of cosmic reality. The author bows his knees . . .

¹ FELDMEIER and SPIECKERMANN (2011, 51–91), esp. 85–89.

² The biblical writings are normally quoted in the New Revised Standard Version, passages from classical literature are quoted after the English translations in the Loeb Classical Library series, unless otherwise noted, and early patristic literature after the Ante-Nicene Fathers series, with small modifications when necessary.

...before the Father (πατήρ), from whom every lineage or “fatherhood” (πατριά) in heaven and on earth takes its name (πρὸς τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πάντα πατρια ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται). (Eph 3:14f.)

In this phrase, we have the long, descriptive form of what is later, in good Greek fashion, condensed to πατήρ πάντων, the “Father of all.” The concise term is then embedded in the terminology of what Gregory Sterling has styled Greek “prepositional metaphysics”: the Father of all is the one ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν (“who is above all and through all and in all”).³ In his designation of God as the Father (πατήρ), from whom all cosmic fatherhood (πατριά) takes its name, the author seems to be unique: I have not found any comparable expressions in the surviving literature that combine πατήρ and πατριά in this way. This could be taken as a sign of how intensely the author had appropriated the Greek view of God as the cosmic Father of all. The subsequent prayer shows the comprehensiveness of the reality of which he believed God to be the father. Not only does he pray that God grant that his readers may “be strengthened in the inner being with power through his spirit (κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον)” (3:16) and that Christ may dwell in their hearts (3:17), but also that they may “comprehend... what is the breadth and length and height and depth (καταλαβέσθαι... τί τὸ πλάτος καὶ μήκος καὶ ὕψος καὶ βάθος)” (3:18). The whole of reality extends from the microcosmos of “the inner being,” man’s innermost identity, expressed in the vocabulary of Platonic anthropology,⁴ to the macrocosmic dimensions of the universe, stated in the language of Greek astrology.⁵ And this whole range consists of “patriarchic family lines,” which issue forth from the divine Father, the “Father of all.”

In this paper, I briefly sketch the emergence of the term “Father of all” from Homer onwards, and then focus on its appropriation and development by the Greek philosophers up to the second century C.E. I go on to examine how Jews of the Graeco-Roman period adopted this terminology, comparing the use of the term by Philo of Alexandria and the author of Ephesians, in particular. I conclude, finally, with some reflections on the debate between Christians and pagan philosophers about the status of the “Father of all,” as revealed in the polemics between Origen and Celsus.

³ STERLING (1997).

⁴ Cf. VAN KOOTEN (2008, 358–370).

⁵ Cf. VAN KOOTEN (2003, 179–183).

2. THE EMERGENCE OF THE DIVINE EPITHET “FATHER OF ALL” AND THE SIGNIFICANCE OF THE TERM IN GREEK PHILOSOPHY

2.1. *Emergence in the Homeric Literature*

The depiction of God as the “Father of all” (πατήρ πάντων) seems to have its roots in the Homeric literature. The epithet “Father of men and of gods” (πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε) is applied to Zeus, the prime divinity of the pantheon, in Homer’s *Ilias* and *Odyssea* (on the fatherhood of Zeus in Greek epic, cf. the contribution by Heinz-Günther Nesselrath to this volume).⁶ The term also occurs in Hesiod’s *Theogonia* (542), meaning that it is attested in the two main representatives of early epic. As yet, however, there is no explicit reference to the comprehensive scope of Zeus’ rule, to him being the “Father of all.” In the fifth century B.C.E., the Athenian tragic playwrights Euripides, Sophocles, and Critias broadened the scope of the epithet by adapting it to “Father of all gods” (θεῶν δὲ πάντων πατήρ).⁷ The full “Homeric” form (in inverted order), “Father of all gods and of men” (ὁ δὲ πάντων θεῶν πατήρ καὶ ἀνδρῶν), is only attested once, in the writings of Lucian of Samosata in the second century C.E.⁸ What is most important for the subsequent philosophical appropriation of the epithet “Father of all” (πατήρ πάντων), however, is its emergence in authors such as Pindar (fl. 5th cent. B.C.E.), the female lyric poet Corinna (Pindar’s contemporary and—as tradition has it—rival), Pseudo-Dionysius of Halicarnassus (post-1st cent. B.C.E.), and, again, Lucian.⁹ Pindar attributes this divine epithet to Cronus, whereas the others apply it to Zeus. As we shall see, it is in this form—πατήρ πάντων—that the epithet becomes susceptible for a philosophical, cosmological interpretation.

⁶ See the occurrence of the epithet πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε in *Ilias* 1.544; 4.68; 5.426; 8.49, 132; 11.182; 15.12, 47; 16.458; 20.56; 22.167; 24.103; and *Odyssea* 1.28; 12.445; 18.137.

⁷ See Euripides, *Fragmenta* 591 (Nauck), 15b (Page); Sophocles, *Fragmenta* 752 (Radt); Critias, *Fragmenta* 1 (Snell), 16 (Diels & Kranz).

⁸ Lucian, *Gall.* 13 ll. 16–17.

⁹ See Pindar, *Ol.* 2 l. 17 (Χρόνος ὁ πάντων πατήρ); Corinna, *Fragmenta* 1a col./subfrg. 3 l. 13 (Δεὺς πατεῖ[ρ πάντων]ν βασιλεὺς); Ps.-Dionysius of Halicarnassus, *Rhet.* 2.2 (πατήρ καλεῖται πάντων); and Lucian, *Bis acc.* 2 (Zeus: ἐγὼ δὲ αὐτὸς ὁ πάντων βασιλεὺς καὶ πατήρ). Cf. also the epithet πατήρ φυτῶν πάντων (“Father of all plants”), attributed to Zeus in Valerius Babrius’ *Mythiambi Aesopici* 2.142: ὦ Ζεῦ, γενάρχα καὶ πατήρ φυτῶν πάντων (not later than the 2nd cent. C.E.).

2.2. *The Philosophers' Interpretation of the Epithet πατήρ πάντων*

2.2.1. *The Presocratics Heraclitus and Pythagoras*

The first philosophical appropriation of the divine epithet under consideration is already attested in the surviving fragments of Heraclitus of Ephesus (fl. ca. 500 B.C.E.), in his well-known statement that Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι ("War is the Father of all" [no. 22 B 53 Diels & Kranz]), which expresses his view that the cosmic order is a constant process of change, and that change is essential to its maintenance. This is also the way the term is understood by the middle-Platonist philosopher Plutarch, who underpins his own conviction that the cosmos "has come about as the result of two opposed principles and two antagonistic forces" (*Is. Os.* 369C) with a reference to Heraclitus:

Note also that the philosophers are in agreement with this; for Heraclitus without reservation styles War "the Father and King and Lord of all" (Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀντικρυς [B 53] "πόλεμον" ὀνομάζει "πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων"), and he says that when Homer prays that "Strife may vanish from the ranks of the gods and of mortals" (Σ 107), he fails to note that he is invoking a curse on the origin of all things, since all things originate from strife and antagonism (B 94). (Plutarch, *Is. Os.* 370D)

This shows that Heraclitus, writing contemporaneously with the first attested use of the epithet πατήρ πάντων in fifth-century B.C.E. authors such as Pindar (see above), already used it in a cosmological sense, referring to the entire cosmos.

Later neo-Pythagorean traditions of the Hellenistic period, however, credit another Presocratic philosopher with the designation of God as the "Father of all": Pythagoras, also from the sixth/fifth century B.C.E. but slightly earlier than Heraclitus. In a text fragment preserved in Pseudo-Justin Martyr and Clement of Alexandria (among others), God is clearly characterized as the πάντων πατήρ:

God is one (ὁ μὲν θεὸς εἷς); and He is not, as some suppose, outside this frame of things, but within it; but, in all the entirety of His being, He is in the whole circle of existence, surveying all nature, and blending in harmonious Union the whole,—the author of all His own forces and works, the giver of light in heaven: and Father of all,—the mind and vital power of the whole world,—the mover of all things (καὶ πάντων πατήρ, νοῦς καὶ ψύχωσης τῷ ὅλῳ κύκλῳ, πάντων κίνσις). (Clement of Alexandria, *Protr.* 6.72.4)¹⁰

¹⁰ Cf. Ps.-Justin Martyr, *Cohortatio ad gentiles* 19.2 (= THESLEFF [1965, 186]); Clement attributes the passage to "the Pythagoreans," Pseudo-Justin to Pythagoras himself.

This is the same and simultaneous assertion of God as one, and as the Father of all, that we encounter in the “confessional” statement of Eph 4:4–6: “one God and Father of all, who is above all and through all and in all (εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πάσιν)” (see above). No wonder then that Clement, having referred to such passages in the Pythagoreans and other philosophers, goes on to conclude: “For the knowledge of God, these utterances, written by those we have mentioned through the inspiration of God, and selected by us, may suffice even for the man that has but small power to delve into truth” (*Protr.* 6.72.5).

Strikingly, it is also Clement who seems to link the above findings that the epithet *πατὴρ πάντων* occurs both in Pindar and in the Pythagoreans, by stating that Pindar himself was a Pythagorean and by continuing to credit him with the view of the fatherhood of the one creator.¹¹ Clement first gives an example to illustrate his statement that “the Zeus celebrated in poems and prose compositions leads the mind up to God,” and then carries on with a reference to Pindar:

And more mystically the Boeotian Pindar, being a Pythagorean (ὁ μὲν Βοιωτίας Πίνδαρος, ἅτε Πυθαγόρειος ὢν), says: “One is the race of gods and men, | And of one mother both have breath” («ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος, ἐκ μιᾶς δὲ ματρὸς πνέομεν ἄμφω»), that is, of matter: and names the one creator of these things, whom he calls Father, chief artificer (*παραδίδωσι καὶ ἕνα τὸν τούτων δημιουργόν, ὃν «ἀριστοτέχνην πατέρα» λέγει*), who furnishes the means of advancement on to divinity, according to merit. (Clement of Alexandria, *Strom.* 5.14.102.2)

Again, we note the close connection between a terminology which emphasizes the oneness of God, the unification of god(s) and men, and the creator’s divine fatherhood; this is what we also encounter in Eph 4:4–6.

2.2.2. *Plato*

The cosmological understanding of God as the “Father of all” also occurs in Plato. It is not clear, however, whether Plato was influenced by such Pythagorean traditions as we have just discussed, if they had already arisen prior to the Hellenistic age, or whether, as Charles H. Kahn puts it (with reference to the work of Walter Burkert), “the conception of

¹¹ Pindar’s depiction as a Pythagorean is a characterization which only seems to occur in Clement, followed by Eusebius, *Praep. ev.* 13.13.27, but cf. also *Scholia in Pindarum (scholia vetera)* O 2, scholion 123e, ed. DRACHMANN (1903–1927).

Pythagorean philosophy preserved in later antiquity was the creation of Plato and his school.”¹²

The term πατήρ πάντων occurs literally, in a rather awkward passage in Plato’s *Euthydemus*; even here, however, the term’s potential for a broader, cosmological interpretation is evident. In this dialogue, in which Plato sketches Socrates’ exposure of the artificial argumentation of two sophists, Euthydemus, one of the sophists, applies a spurious reasoning, based on a distinctive, idiosyncratic meaning of the term “father,” which precludes that someone else can also be “father.” Euthydemus argues that Chaeredemus, the father of Socrates’ half-brother Patrocles, by virtue of being a “father” is necessarily also the father of Socrates; he discounts the fact that Socrates and his half-brother share only the same mother, Socrates’ natural father being Sophroniscus (297E–298B). Similarly, Euthydemus argues, against another participant in this dialogue, Ctesippus, that Euthedemus’ own father is also the father of Ctesippus, and in fact of everybody else (298B–C). Ctesippus, on the other hand, points out that this is a false line of reasoning, by which two different things are wrongly treated as the same:

“Perhaps, Euthydemus,” said Ctesippus, “you are knotting flax with cotton, as they say: for it is a strange result that you state, if your father is father of all (δαινόν γάρ λέγεις πράγμα εἰ ὁ σὸς πατήρ πάντων ἐστὶν πατήρ).” “He is, though,” was the reply (Ἀλλ’ ἐστὶν, ἔφη). “Of all men, do you mean? (Πότερον ἀνθρώπων;)” asked Ctesippus, “or of horses too, and all other animals?” “Of all,” he said (Πάντων, ἔφη). (Plato, *Euthyd.* 298C)

Although it is clear that the term πάντων πατήρ in this passage in Plato’s *Euthydemus* is only part of a comic satire in which the quibbles of particular sophists are made fun of, it nonetheless shows Plato’s acquaintance with the terminology under consideration. This seems important to emphasize, because when Plato does employ this terminology in a far more serious context, in his *Timaeus*, he uses a slightly different phrase, that of God as πατήρ τοῦδε τοῦ παντός (“the Father of this universe”). Having stated that “that which has come into existence must necessarily, as we say, have come into existence by reason of some Cause,” Plato utters the following exclamation:

Now to discover the Maker and Father of this universe were a task indeed; and having discovered Him, to declare Him unto all men were a thing

¹² KAHN and GRAF (2003).

impossible (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἄδύνατον λέγειν). (Plato, *Tim.* 28C)

This utterance has become one of the passages of Plato most commonly cited (or alluded to) in ancient philosophy,¹³ early Judaism¹⁴ and early Christianity (on Plato's *Timaeus* 28C, and its subsequent reception history, cf. the contribution by Franco Ferrari to this volume);¹⁵ it is one of the key passages in Antiquity for the notion of God's fatherhood over the cosmos.¹⁶ Hence it is not surprising that in some quotations and allusions, the phrase πατήρ τοῦδε τοῦ παντὸς ("the Father of this universe") is freely changed into the divine epithet πατήρ πάντων ("Father of all"), as instances from the works of Platonists such as Xenocrates, a direct disciple of Plato, and Plutarch reveal.¹⁷

Against the background of the subsequent history of the reception of Plato's writings, I refer briefly, finally, to another passage in Plato's *Leges*, in which Plato establishes a correspondence between the worship paid to the gods, and the honours paid to parents:

The ancient laws of all men concerning the gods are two-fold: some of the gods whom we honour we see clearly [i.e., the stars (cf. 821B)], but of others we set up statues as images, and we believe that when we worship these, lifeless though they be, the living gods beyond feel great good-will towards us and gratitude. So if any man has a father or a mother, or one of their fathers or mothers, in his house laid up bed-ridden with age, let him never suppose that, while he has such a figure as this upon his hearth, any statue could be more potent, if so be that its owner tends it duly and rightly. (Plato, *Leg.* 930E–931A)

¹³ See, e.g., Aristotle, *Fragmenta varia* 1.2 frg. 30 (*apud* Alexander, *In Aristotelis metaphysica commentaria* 1, 6. 988, 11, p. 45, 8); Xenocrates, *Testimonia, doctrina et fragmenta* frg. 115; Alexander, *In Aristotelis metaphysica commentaria* p. 59; Celsus, *Ἀληθῆς λόγος* 7.42.

¹⁴ See esp. Philo, *Opif.* 7, 10, 21, 77; *Post.* 175; *Conf.* 144, 170; *Her.* 99, 200, 236; *Fug.* 84, 178; *Abr.* 9, 58; *Mos.* 1.158; 2.48, 256; *Decal.* 51, 64, 105; *Spec.* 1.35; 2.6, 256; 3.178, 189, 199; 4.180; *Virt.* 34, 78; *Praem.* 24, 32; *Contempl.* 90; *Aet.* 15; *Legat.* 115, 293; *QG* 2.34. But also Josephus, *C. Ap.* 2.224.

¹⁵ See, e.g., Ps.-Clement, *Homiliae* 4.13.3; Justin Martyr, 2. *Apol.* 10.6; Athenagoras, *Leg.* 6.2; Clement of Alexandria, *Protr.* 6.68.1; *Strom.* 5.12.78.1, 5.14.102.4–103.1; Origen, *Cels.* 7.42–44; Ptolemy the Gnostic, *Epistula ad Floram* 3.2.

¹⁶ On the history of its interpretation, see NOCK (1962).

¹⁷ See Xenocrates, *Testimonia, doctrina et fragmenta* frg. 115 (*apud* Syrianus, *In Aristotelis metaphysica commentaria* p. 141 [... τῷ τε <πατρὶ> καὶ ποιητῇ τῶν πάντων]); and Plutarch, *Quaest. plat.* 1000E (ZHΘMA B'. "Τί δήποτε τὸν ἀνωτάτω θεὸν πατέρα τῶν πάντων καὶ ποιητὴν προσεῖπεν;" [Plato, *Tim.* 28C al.] πότερον ὅτι τῶν μὲν θεῶν τῶν γεννητῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων πατὴρ ἔστιν). Cf. also Clement of Alexandria, *Strom.* 3.2.7.1 (... ὁ ποιητὴς τε καὶ πατήρ πάντων).

Although in Plato's own wording the comparison is between the gods (οἱ ἔμψυχοι θεοί) on the one hand, and mortal fathers (πατέρες) and mothers (μητέρες) on the other, in the ensuing reception interpreters define this analogy more narrowly, as a similitude between the human fathers and the divine father, who is the father of all. Examples can be drawn both from pagan authors, such as Plutarch, and from Jewish authors such as Philo of Alexandria and Flavius Josephus. According to Plutarch, men used to say that Zeus...

... was guardian of those who lived an orphaned life, thinking him to be the father of all (πατέρα νομιζόντες πάντων) and in particular of those who have no human fathers (καὶ ὧν οὐκ εἰσιν ἄνθρωποι πατέρες), and that he came to the aid of fathers who were injured by their children. For human fathers are the images of the universal father, Zeus (ἀγάλματα γὰρ εἰσιν οἱ πατέρες τοῦ πάντων πατρός, τοῦ Διός). (Plutarch, *Fragmenta* 46)

The same perspective is implied in Philo's portrayal of the two tablets of Moses' Ten Commandments, the first tablet of which begins with the divine father and ends with human parents:

Thus one set of enactments begins with God the Father and Maker of all, and ends with parents who copy His nature by begetting individual persons (ὥς εἶναι τῆς μιᾶς γραφῆς τὴν μὲν ἀρχὴν θεὸν καὶ πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ παντός, τὸ δὲ τέλος γονεῖς, οἱ μιμούμενοι τὴν ἐκείνου φύσιν γεννῶσι τοὺς ἐπὶ μέρους). The other set of five contains all the prohibitions, namely adultery, murder, theft, false witness, covetousness or lust. (Philo, *Decal.* 51)

Similarly Flavius Josephus, in his comments on a passage in the laws of Moses in which the community is ordered to inflict capital punishment on rebellious children who cannot be disciplined (Deut 21:18–21), says:

God also is distressed at acts of effrontery to fathers (εἰς πατέρας), since He is himself Father of the whole human race (ὅτι καὶ αὐτὸς πατὴρ τοῦ παντός ἀνθρώπων γένους ἐστὶ) and regards himself as a partner in the indignity done to those who bear the same title as himself, when they obtain not from their children that which is their due. (Josephus, *A.J.* 4.262)¹⁸

These examples demonstrate two things. First of all, they show that the divine epithet "Father of all" spread not only through Graeco-Roman philosophy, but also, as we shall see in more detail further below, through

¹⁸ Cf. also Josephus' rewriting of Gen 44:18–34, Judah's plea to Joseph for Benjamin's release because otherwise his father, Jacob, will die. In his coverage of this passage in *A.J.* 2.140–158, Josephus supports Judah's appeal for compassion towards his father with a reference to God as "the Father of all" (2.151f.).

Graeco-Roman Judaism. Secondly, they reveal that this term had become so widespread that it imposed itself even on ancient texts where, technically speaking, it had not occurred: this is clear, for instance, from the wording of the analogy between gods and human parents in Plato's *Leges*. Where the Letter to the Ephesians is concerned, too, it seems likely that this comparison between the divine "Father of all" and human fathers may have been at the back of the author's mind. It is very striking that he not only employs the divine epithet *πατήρ πάντων* (4:6) and the notion of "the Father (*πατήρ*), from whom every lineage (*πατριά*) in heaven and on earth takes its name" (3:14f.), which do not occur in the Letter to the Colossians on which his writing is heavily dependent, but also seems deliberately to add the explicit injunction to honour one's father and mother (Exod 20:12; Deut 5:16) to his letter (Eph 6:2f.). This, too, is entirely absent from his literary model (cf. Eph 6:1–3 with Col 3:20).¹⁹

2.2.3. *The Stoics*

We have seen above that Presocratic and Platonic philosophy are relevant for our full appreciation of the divine epithet *πατήρ πάντων* as it occurs in Eph 4:6. It is also important, however, to consider the Stoics' understanding of the term, since this makes us more aware of the extension the epithet receives in Eph 4:6: the author goes on to describe this Father of all as the one "who is above all and through all and in all" (*εἷς θεὸς καὶ πατήρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πάσιν*). This extension reads as a characteristically Stoic enrichment of the epithet *πατήρ πάντων*, as we can surmise from the following fragment from the Stoics, preserved in Diogenes Laertius. According to Laertius,

The deity, say they, is a living being, immortal, rational, perfect or intelligent in happiness, admitting nothing evil [into him], taking providential care of the World and all that therein is, but he is not of human shape (*μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον*). He is, however, the artificer of the universe and, as it were, the father of all (*εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων*), both in general and in that particular part of him which is all-pervading (*κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διήκον διὰ πάντων*), and which is called many names according to its various powers. They give the name *Dia* (*Δία*) because all things are due to (*διὰ*) him (*Δία μὲν γὰρ φασὶ δι' ὃν τὰ πάντα*). (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* 7.147 [cf. *SVF* 2.1021])

¹⁹ Cf. VAN KOOTEN (2003, 147–149) on the literary dependence between the two writings.

In Stoic thinking, God, as the Father of all (πατήρ πάντων), pervades everything (διὰ πάντων). This is the point of view that is clearly taken in Eph 4:6: God, as the Father of all, is not only above all (ὁ ἐπὶ πάντων), but also through all (καὶ διὰ πάντων), and hence also in all (καὶ ἐν πᾶσιν).²⁰

2.2.4. *Post-Hellenistic Philosophy*

In post-Hellenistic philosophy in the period of the early Roman Empire, contemporaneous with the emergence of early Christianity, God continues to be characterized as the Father of all. The varying ways in which this terminology is employed provide further insight into how God's fatherhood is perceived in the Letter to the Ephesians. These sources seem to open at least three viable perspectives, by putting this divine epithet into the larger contexts of the discussion of (a) the continuum between God and both animate and inanimate creation, (b) the full consequences of God's universal fatherhood for individual and ethnic dissimilarities, and (c) the moral and providential nature of God's fatherhood.

(a) *The "Father of All," Father of Animate and Inanimate Creation?*

The writings of the middle-Platonist Plutarch of Chaeronea (ca. 50–120 C.E.) help us to become aware of the following issue. Plutarch shows himself familiar with the well-known passage on "the Maker and Father of this universe" (ὁ ποιητής καὶ πατήρ τοῦδε τοῦ παντός) from Plato's *Tim.* 28C. He also reflects on the two epithets "maker" and "father," suggesting the possibility that the first title, "maker," denotes God's relation to the inanimate world and irrational beings, whereas the second title, "father," indicates his connection with the animate world of gods and humans:

"Why ever did he call the supreme god father and maker of all things?" ("Τί δήποτε τὸν ἀνωτάτω θεὸν πατέρα τῶν πάντων καὶ ποιητὴν προσεῖπεν;" [Plato, *Tim.* 28C]) Was it because he is of gods, the gods that are engendered, and of men father, as Homer names him (πότερον ὅτι τῶν μὲν θεῶν τῶν γεννητῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων πατήρ ἐστιν, ὥς Ὅμηρος ἐπονομάζει), but maker of irrational beings and of inanimate things (ποιητὴς δὲ τῶν ἀλόγων καὶ ἀψύχων);? For not even of the placenta, says Chrysippus, though it is a product of the seed, is he who provided the seed called father [SVF 2.1158]. Or is it by his customary use of metaphor that he has called him who is responsible for the universe

²⁰ This specific Stoic theology tunes in with Ephesians' generally Stoicizing views on God, cosmos, and community (cf. VAN KOOTEN [2003, 159–166, 175–179]).

its father? (ἢ τῇ μεταφορᾷ χρώμενος, ὥσπερ εἴωθε, τὸν αἵτιον πατέρα τοῦ κόσμου κέκληκεν;) (Plutarch, *Quaest. plat.* 1000E–F)

Plutarch seems to leave the question open, and even offers two alternative answers (see 1001A–C), but his reflections on the relation between God and inanimate and animate nature draws our attention to the question of how the author of Ephesians perceives God's fatherhood. He does not characterize God with a second epithet, but depicts God as "the Father (πατήρ), from whom every lineage or 'fatherhood' (πατριά) in heaven and on earth takes its name" (3:14f.), and as the "one God and Father of all, who is above all and through all and in all (εἷς θεὸς καὶ πατήρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν)" (4:4–6). The apparently Stoic-influenced elaboration of the divine Father in the latter passage as being "above all and through all and in all" shows that the whole of creation, both animate and inanimate, is thought to be permeated by God (cf. §2.2.3 above). This is confirmed by the fact that, in the former passage, the author does not hesitate to characterize the whole of creation, both human beings (3:16) and apparently also all the other animate and inanimate objects that populate "the breadth and length and height and depth" (3:18) of the universe, as "lineages" (πατριαί) which proceed from the divine Father (πατήρ). It seems that the relation between God the Father of all and creation is a continuum of animate and inanimate entities that descend from God and constitute lineages which can be traced back to God.

This notion of a continuum is also present in other pagan writings. This allows us to see not only the similarities between Ephesians and contemporary thought, but also the way in which the author adapted his material. First, there is a passage in Aelius Aristides' *Εἰς Δίᾱ* (*Or.* 43) which is helpful in this respect. In a very similar manner to what we have seen, Aristides (117–after 181 C.E.), a representative of the Second Sophistic, emphasizes the essential, congenital relation between Zeus, as the Father of all, and the whole of animate and inanimate creation. According to Aristides,

After he [i.e., Zeus] had separated matter and had prepared the Universe, he filled it with different kinds of life, creating them all in turn with a view to their harmony and with the care that there be no omission to prevent everything from being perfect and suited to each other, as he was the very creator and founder of the Universe, holding the ends of being and of power. Therefore each one of all of the tribes of the gods has an effluent from the power of Zeus, the father of all things (Ὡς δὲ καὶ θεῶν ὅσα φύλα ἀπορροήν τῆς Διὸς τοῦ πάντων πατρὸς δυνάμεως), and indeed like Homer's cord (*Iliad* 8.19), all are attached to him and fastened from him (ἐκαστα ἔχει καὶ ἀτεχνῶς κατὰ

τὴν Ὀμήρου σειρᾶν ἅπαντα εἰς αὐτὸν διήρτηται καὶ πάντα ἐξ αὐτοῦ ἐξήπται), a linkage much fairer than if it were golden or whatever other kind one would conceived of. (Aelius Aristides, *Eἰς Δία* 15 [Or. 43] [trans. Behr])²¹

Having first emphasized that Zeus has fully filled the whole cosmos with all kinds of life, so that it forms an entirely coherent whole, Aristides concludes that “(t)herefore each one of all of the tribes of the gods has an effluent from the power of Zeus, the father of all things (ἀπορροήν τῆς Διὸς τοῦ πάντων πατρός δυνάμεως).” All are indeed “attached to him (εἰς αὐτὸν) and fastened from him (ἐξ αὐτοῦ)” —terminology which, prior to the Letter to the Ephesians, is already used by Paul when he describes God as the “one God, the Father, from whom (ἐξ οὗ) are all things (τὰ πάντα) and to whom (εἰς αὐτόν) we exist” (1 Cor 8:6: εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν), thus preparing for the use of the appellation πατήρ πάντων in Eph 4:6. Near the end of his oration, Aristides returns to this depiction of Zeus as “the Father of all,” and expands on this notion in the following way:

Zeus is the father of all, heaven, earth, gods, mankind, rivers and plants (Ζεὺς πάντων πατήρ καὶ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ ποταμῶν καὶ φυτῶν). And through him we see and have all that we have. He is the benefactor, overseer, and patron of all. He is the president, governor, and steward of all being and of all things coming into being. He is the giver of all things, he is the creator of all things. When he grants victory in the assemblies and in trials, he is called Zeus of the Assembly, but in battle, of the Rout. When he gives aid in disease and on every occasion, he is Zeus the Savior, he is Zeus of Freedom, he is Zeus of Gentleness, with good reason since he is also the Father (εἰκότως, ἅτε καὶ πατήρ). (Aelius Aristides, *Eἰς Δία* 29f. [Or. 43])²²

Indeed, Aristides’ depiction of Zeus as “the father of all (πάντων πατήρ), heaven, earth, gods, mankind, rivers and plants” shows he has the same understanding of the continuum of animate and inanimate creation with God as reflected in Plutarch and the author of Ephesians. Against this background, however, it becomes even clearer that the latter’s picture of “the Father (πατήρ), from whom every lineage or ‘fatherhood’ (πατριὰ) in heaven and on earth takes its name” (3:14f.) consciously omits “the gods” mentioned by both Plutarch and Aristides. As I mentioned above, nowhere else is such a continuity expressed between the divine πατήρ and

²¹ On the imagery of Homer’s golden chain, see LÉVÊQUE (1959). Cf. also LOVEJOY (1936).

²² Cf. also what Aristides says about Zeus in a different oration, *Αἰγύπτιος* (Or. 36): “we also call him ‘father of men and gods’ (ἐπεὶ καὶ πατέρα αὐτὸν ἀνδρῶν τε θεῶν τε καλοῦμεν), and Homer uses this very expression . . . Indeed, if Zeus is ‘the father of men and gods,’ he would also be the father of rivers and of whatever arises in this Universe (καὶ μὴν εἴ γε πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε ἐστὶν ὁ Ζεὺς, καὶ ποταμῶν ἂν εἴη καὶ τῶν γιγνομένων ἐν τῷδε τῷ παντί)” (*Αἰγύπτιος* 104–105 [Or. 36]).

the cosmic πατριά. The reason for the unique way in which this relationship is coined, in a terminological sense, seems to be that this enables the author of Ephesians to remove the gods from this close connection between God and cosmos. Notwithstanding this monotheistic criticism of pagan polytheism, however, he entirely endorses the view that there is an immanent continuum between the divine Father of all and creation, both with regard to animate and inanimate entities; they are nothing less than his πατριά, his lineages.

This impression is strengthened when, in addition to the passages from Plutarch and Aelius Aristides, we take into account one of the orations of Maximus of Tyre (2nd cent. C.E.): the eleventh oration, in which he investigates Plato's teachings about God. Having just outlined that different groups, such as painters, sculptors, poets, and philosophers, and different ethnicities, such as Scythians, Greeks, Persians, and Hyperboreans, all disagree about the "concept of Goodness, or of Evil, or of Shame, or of Nobility," Maximus proceeds, despite this dissent about so many issues, to establish the universality of belief in "one God who is father and king of all":

In the midst of such conflict, such strife, such discord, there is the one belief, the one account, on which every nation agrees: that there is one God who is father and king of all, and with him many other gods, his children, who share in his sovereign power (ὅτι θεὸς εἰς πάντων βασιλεὺς καὶ πατήρ, καὶ θεοὶ πολλοί, θεοῦ παῖδες, συνάρχοντες θεῷ). This is what Greek and barbarian alike, inlander and coast-dweller, wise man and fool all say. (Maximus of Tyre, *Dissertationes* 11.5)

As regards its insistence on the oneness of the supreme God, its characterization of God as the "father (and king) of all," and its implied view of the continuum between God and the rest of creation, this paragraph is very similar to the cosmological theological passages on God's divine fatherhood in the Letter to the Ephesians, with its emphasis on the "one God and Father of all" (Eph 4:6), "from whom every lineage or 'fatherhood' (πατριά) in heaven and on earth" derives (3:14f.). At the same time, it emerges clearly that the early Christians differ from what Maximus of Tyre considers, amidst all disagreement, to be a universal consensus: that the "many gods," depicted as "God's children," are an integral part of this continuum. Instead of the term "gods" employed by Maximus of Tyre, and also by Plutarch and Aelius Aristides, the author of Ephesians seems to apply the term πατριά in an unfamiliar way, in order to merge the gods and the rest of creation into a new entity: "patriarchal lineages." These lineages are simultaneously both dependent on the divine Father and continuous with him in an uninterrupted cohesion and progression. This also provides the author

with the rationale of how the Church can address the cosmos (Eph 3:10) and make it grow up to Christ, its cosmic head (4:15).²³

(b) *The "Father of All," a Common Father of All Mankind?*

A second issue to emerge from the comparison with the discussion of the "Father of all" in philosophy contemporaneous with the New Testament writings is the question of whether God, as the "Father of all," is indeed radically conceived of as the common father of all mankind, or of some people in particular. What are the full consequences of the notion of God's universal fatherhood in the face of individual and ethnic dissimilarities? This problem comes up in Plutarch's discussion of the figure of Alexander the Great. According to Plutarch, in his biography of the great leader, although Alexander agreed that God was the "common Father of all," he was convinced, because of his own exclusive, divine status, that "the noblest and best" of mankind were more properly speaking the children of God. Having just told us of Alexander's divinization, Plutarch writes:

We are told, also, that he listened to the teachings of Psammon the philosopher in Egypt, and accepted most readily this utterance of his, namely, that all mankind are under the kingship of God, since in every case that which gets the mastery and rules is divine. Still more philosophical, however, was his own opinion and utterance on this count, namely that although God was indeed the common father of all mankind, still, He made peculiarly His own the noblest and best of them (ὡς πάντων μὲν ὄντα κοινὸν ἀνθρώπων πατέρα τὸν θεόν, ἰδίους δὲ ποιούμενον ἑαυτοῦ τοὺς ἀρίστους). In general, he bore himself haughtily towards the barbarians, and like one fully persuaded of his divine birth and parentage, but with the Greeks it was within limits and somewhat rarely that he assumed his own divinity. (Plutarch, *Alex.* 27.6–28.1)

In this way, Alexander thus differentiates between all children of God, and God's noblest and best progeny, of whom he himself is an example.²⁴ It also appears that the full consequences of God's characterization as the "common Father of all" are not drawn with regard to ethnic differences, as the dissimilarity between Greek and barbarians is maintained. This is in marked contrast with the Letter to the Ephesians, where the author emphasizes that all nations, regardless of whether they are Israelite or non-

²³ Cf. VAN KOOTEN (2003, 172–174, 185–187).

²⁴ Cf. also Ps.-Plutarch, *Reg. imp. apophth.* 180D: "In the shrine of Ammon he [i.e., Alexander] was hailed by the prophetic priest as the son of Zeus. 'That is nothing surprising,' said he; 'for Zeus is by nature the father of all, and he makes the noblest his own' ('οὐδὲν γέ' ἔφη 'θαυμαστόν, πάντων μὲν γὰρ ὁ Ζεὺς φύσει πατὴρ ἐστίν, ἑαυτοῦ δὲ ποιεῖται τοὺς ἀρίστους')"

Israelite, have “full access to the divine Father (τὴν προσαγωγὴν . . . πρὸς τὸν πατέρα)” (Eph 2:18). In the past, the non-Israelites may have been, in political terms, “aliens from the commonwealth (πολιτεία) of Israel, and strangers (ξένοι) to the covenants of promise (ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας)” (2:12) and “outsiders (πάροιχοι)” (2:19); now, however, they are full “fellow citizens (συμπολῖται) of the saints and kinsmen (οἰκεῖοι) in the household of God” (2:19). It is the divine Father, who is subsequently defined as “the Father from whom every patriarchal lineage in heaven and on earth takes its name” (3:14f.), the “Father of all” (4:6), who offers all ethnicities full access to himself, and bestows on them equal civic rights. One could say that the full implications of the notion of God’s fatherhood of all, which in Greek contexts were still hampered by the prevailing Greek-barbarian divide, were drawn in early Christianity. As we shall see in the next section, however, when it comes to the understanding of the moral and providential nature of God’s fatherhood, philosophical sources and the Letter to the Ephesians are again united.

(c) *The Moral and Providential Nature of God’s Fatherhood*

Despite some discrepancies regarding the equal status of the nations in relation to the “Father of all mankind,” Plutarch sketches a strongly moral picture of the divine Father. There is even an interesting difference in the evaluation of the sacrifice of a human victim by his father: whereas Flavius Josephus defends the intended sacrifice of Isaac by Abraham, Plutarch takes a very different stance with regard to the human sacrifice requested of the fourth-century B.C.E. Theban general Pelopidas. According to Josephus, Abraham, in his speech to Isaac, justified his willingness to sacrifice his son in terms of the tender, careful transmission of the child from his own father to “the Father of all”:

Aye, since thou wast born [out of the course of nature, so] quit thou now this life not by the common road, but sent forth by thine own father (ὕπὸ πατρός ἰδίου) on thy way to God, the Father of all (θεῷ τῷ πάντων πατρί), through the rites of sacrifice. (Josephus, *A.J.* 1.230)

Plutarch, however, quotes those who regard such a sacrifice as contrary to the essence of God’s fatherhood of all. Pelopidas, being asked in a dream to sacrifice a virgin before a particular battle, was advised by some of his seers and commanders to obey this request.

Others, on the contrary, argued against it, declaring that such a lawless and barbarous sacrifice was not acceptable to any one of the superior beings

above us, for it was not the fabled typhons and giants who governed the World, but the father of all gods and men (οὐ γὰρ τοὺς Τυφῶνας ἐκείνους οὐδὲ τοὺς Γίγαντας ἄρχειν, ἀλλὰ τὸν πάντων πατέρα θεῶν καὶ ἀνθρώπων). Even to believe in the existence of divine beings who take delight in the slaughter and blood of men is perhaps a folly, but if such beings existed, they must be disregarded, as having no power; for only weakness and depravity of soul could produce or harbour such unnatural and cruel desires. (Plutarch, *Pel.* 21.4)

Similarly to the story of Isaac's sacrifice, the human sacrifice is prevented because suddenly an animal presents itself, in this case a filly broken away from the herd of horses, which one of the seers points to as an alternative offered by Heaven (22.1f.). The clear view taken in this story is that human sacrifice is morally wrong, because it is unnatural and cruel, and goes against God's fatherhood of all.

Indeed, God's strongly moral nature as a Father is emphasized by Plutarch, who, in his criticism of the Epicureans in his *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, regards it as characteristic of the third and best class of men, in contrast with the views of the classes of the wicked and the majority, that ...

... their beliefs about God are pure from error: that he is our guide to all blessings, the father of everything honourable (ὡς πάντων μὲν ἡγεμῶν ἀγαθῶν πάντων δὲ πατὴρ καλῶν ἐκείνός ἐστι), and that he may no more do than suffer anything base. "For he is good, and in none that is good arises envy about aught" [Plato, *Tim.* 29E] or fear or anger or hatred. (Plutarch, *Suav. viv.* 1102D)

The divine Father is completely good, "the Father of everything honourable." And, as the Pseudo-Plutarchian writing *De fato* puts it, within the various layers of divine providence, the "highest and primary providence is the intellection (νόησις) or will (βούλησις), beneficent to all things, of the primary God" (*De fato* 572F), i.e., "of the Father and Artisan of all things (τοῦ πάντων πατρός τε καὶ δημιουργοῦ)" (573B).

Similarly, in another middle-Platonist philosopher, Alcinous, a comparable intrinsic link is seen between God's fatherhood and his care, especially with regard to human beings. Alcinous, following Plato's *Timaeus*, states that at the creation ...

... there was special concern on the part of the Father of all and of the gods who are his offspring for the human race, as being most akin to the gods (Ἐπεὶ δὲ περὶ τοῦ ἀνθρωπείου γένους ὡς συγγενεστάτου θεοὶς πάλιν φροντίς ἦν τῷ τε πατρὶ πάντων καὶ τοῖς τούτου ἐκγόνοις θεοῖς). (Alcinous, *Epit.* 16.2)

This is the same moral, providential nature of God as Father as is emphasized in the opening eulogy on God in Eph 1:3–14. God's fatherhood is initially described as his being the father of Jesus Christ, but is then extended to human beings. Ultimately, in the fullness of time, its purpose is to gather up all things:

Blessed be the God and Father of our Lord Jesus Christ, who has blessed us (Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς)... just as he chose us in Christ before the foundation of the world (καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου)..., having destined us for adoption as his children through Jesus Christ (προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν), according to the good pleasure of his will (κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ),...making known to us, with all wisdom and insight, the mystery of his will, according to his good pleasure that he set forth in Christ, as a plan for the fullness of time, to gather up all things in him, things in heaven and things on earth (ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς). (Eph 1:3–10)

This passage makes frequent use of the providential terminology of God's choosing human beings even before the beginning of the cosmos, pre-determining them to become children of God. God's fatherhood of Jesus Christ is broadened to his fatherhood, by adoption (υἰοθεσία), of all human beings. Implicitly, God's fatherhood of all (Eph 4:6) is already in view here, as these predestined children of God gain knowledge of God's mystery that he will eventually "recapitulate all things" (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα) in Christ. In this way, one could argue, God demonstrates himself to be the πατὴρ πάντων, the "Father of all" (4:6). As in Pseudo-Plutarch's *De fato* (572F), where God's providence is seen either in terms of God's intellection (νόησις) or his will (βούλησις), "being beneficent to all things" (οἷσα εὐεργέτις ἀπάντων), here too God's providence is described either as executed through the bestowal of knowledge, or as in accordance with God's will. It seems that the author's view on God's fatherhood of all as involving a process of recapitulation of all things is not so much Platonically coloured, as Stoically. His view is not dissimilar to the Stoic ideas about the involvement of God in the process of the ἀποκατάστασις τοῦ παντός (SVF 2.625) or the ἀποκατάστασις πάντων (Acts 3:21; Hippolytus, *Haer.* 7.27.4). Such ideas were heavily criticized by Platonists such as Plutarch, who saw them as tantamount to blasphemy: in this way God would be implicated in the changes and vicissitudes of the cosmos, and would

thus become changeable himself (*E Delph.* 388C–389D, 393E–394A).²⁵ From a Stoic point of view, however, this way of thinking explains how God’s providence extends throughout the cosmos. It is this conviction which seems to be expressed in the characterization of God in Eph 4:6 as the “Father of all, who is above all and through all and in all” (πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν)—a depiction which, as we have seen, closely resembles the Stoic conviction that the Father of all pervades all things (*SVF* 2.1021; see §2.2.3 above).

3. THE USE OF THE EPITHET “FATHER OF ALL” IN EARLY JUDAISM

In his application of the divine epithet under discussion, the author of Ephesians does not differ from early Judaism. As we have seen, Jewish authors of the Graeco-Roman period, such as Philo of Alexandria and Flavius Josephus, were also acquainted with the concept and terminology of the divine Father as the Father of all. Both Philo and Josephus, for instance, resemble Plutarch in their application of the moral implications of the analogy between the divine Father and human fathers, as drawn by Plato in his *Leges* (see §2.2.2 above). And as we have also seen, Josephus explained Abraham’s consent to sacrifice his son Isaac in terms of transferring custody to the divine Father of all (see §2.2.4 above).

Even the Septuagint translation of Malachi seems to show closely parallels with the terminology of the Father of all. The passage known as the Third Disputation (Mal 2:10–16) is an invective against Judah and Jerusalem as a whole and opens with the accusation that the inhabitants’ behaviour has not lived up to the implications of having one God and father:

Has not one God created you? (Οὐχὶ θεὸς εἷς ἔκτισεν ὑμᾶς;) Have you not all one father? (οὐχὶ πατὴρ εἷς πάντων ὑμῶν;) Why then has each left behind his brother, profaning the covenant of your fathers (τοῦ βεβηλῶσαι τὴν διαθήκην τῶν πατέρων ὑμῶν)? (Mal 2:10 LXX)

Strikingly, here in the LXX, but also in the Hebrew text, a contrast is made between the divine Father and the ancestral fathers, on the one hand, who are both portrayed as in unison, and the present generation, on the other hand, who have disturbed this long established harmony by forsaking their brothers, the other sons of their divine Father. It might be interesting to speculate about the uncertain date of the Hebrew book of

²⁵ Cf. VAN KOOTEN (2003, 164).

Malachi, which is estimated anywhere between the fifth century B.C.E. and 350 B.C.E.²⁶

Another (considerably later) text that contains a reference to the Father of all is the *Vita Adam et Evae*, which may be either Jewish or Christian. When, as an old man, Adam becomes terminally ill, Eve is asked to pray to God until Adam's departure so that they can meet their maker. She addresses God as the "Father of all" (ὁ πάτερ τῶν ἀπάντων), confesses her sin and repents, expressing full awareness of the fact that "all sin in creation has come about through me" (*Vita Adam et Evae* [sub titulo *Apocalypsis Mosís*] 32). It is Eve's recognition of the full cosmic repercussions of her deed that prompts her to invoke God as the Father of all, in a plea for his forgiveness. In a comparable way, the author of Ephesians starts his prayer for his readers with the invocation of "the Father from whom every lineage in heaven and on earth takes its name" (3:14f.).

Before commenting on Philo's extensive use of the epithet of God's divine fatherhood, I shall refer briefly to the singular, but very important occurrence of this epithet in the introductory part of Josephus' *Antiquitates judaicae* (on Josephus' view on God's fatherhood, cf. the contribution by Mladen Popovic to this volume). After he has outlined his motives as a historian, the origin of his work, and the involvement of his patron, and has mentioned the inspirational models for his undertaking and the moral lessons implied in his history, Josephus draws his readers' attention to Moses, as the Jewish lawgiver whose writings are interwoven in Josephus' own narrative (1.1–18). In the opinion of Josephus, it is no coincidence that Moses, although his writings are primarily concerned with laws and historical facts, starts off with an account of God's creation of the universe. The reason for this, Josephus suggests, is that Moses used the study of the nature of God and of his works of creation as a moral paradigm, set up both for himself and for his readers:

Be it known, then, that that sage [i.e., Moses] deemed it above all necessary, for one who would order his own life aright and also legislate for others, first to study the nature of God (θεοῦ πρῶτον φύσιν κατανοῆσαι), and then, having contemplated his works with the eye of reason (καὶ τῶν ἔργων τῶν ἐκείνου θεατὴν τῷ νῷ γενόμενον οὕτως), to imitate so far as possible that best of all models (παράδειγμα τὸ πάντων ἄριστον μιμεῖσθαι καθ' ὅσον οἶόν) and endeavour to follow it. For neither could the lawgiver himself, without this vision, ever attain to a right mind, nor would anything that he should write in regard to virtue avail with his readers, unless before all else they were taught that God, as the Father and Lord of all who beholds all things (πάντων

²⁶ Cf. ROGERSON (2001, 615).

πατήρ τε καὶ δεσπότης ὁ θεὸς ὧν καὶ πάντα ἐπιβλέπων), grants to such as follow Him a life of bliss, but involves in dire calamities those who step outside the path of virtue. (Josephus, *A.J.* 1.19f.)

In this passage, Josephus adopts the Stoic view that man (in this case Moses), by imitating the paradigm of the cosmos, becomes more perfect. According to the Stoic Balbus in Cicero's *De natura deorum*, "man himself... came into existence for the purpose of contemplating and imitating the world" (2.37; cf. 2.140), and in this way also attains to a knowledge of the gods:

And contemplating the heavenly bodies the mind arrives at a knowledge of the gods, from which arises piety, with its comrades justice and the rest of the virtues, the sources of a life of happiness that vies with and resembles the divine existence. (Cicero, *Nat. d.* 2.153)

This is exactly how Josephus portrays Moses' view of the moral foundations of this universe, a moral order which ultimately derives from, and is maintained by God himself, "the Father and Lord of all who beholds all things."

Besides Josephus, Philo too makes significant use of the epithet of God's fatherhood. Not only does he frequently quote, or allude to the famous passage from Plato's *Timaeus* about the arduous task of discovering "the Maker and Father of this universe" (*Tim.* 28C; see §2.2.2 above), but the epithet also occurs very often elsewhere in Philo's writings.²⁷ These passages are particularly useful for a better understanding of the ways in which the epithet could be employed. First of all, Philo's application of the epithet shows that this topic is part of a larger issue, that of the kinship (συγγένεια) between God and humankind. Secondly, it reveals how the topic relates to the debate on the nature of God which raged between the philosophical schools at the time. Thirdly and lastly, some of Philo's passages also offer direct parallels for the use of the epithet in the Letter to the Ephesians. I will briefly address these various kinds of passages.

To begin with, the notion of God's fatherhood of all necessarily implies that a kinship (συγγένεια) is supposed between God and human beings; they are regarded as συγγενής (of the same kin), as belonging to the same γένος, the same race or kin. In many passages above we have seen that the epithet "Father of all" is indeed often explicitly combined with the

²⁷ See, among many other passages, Philo, *Post.* 175; *Ebr.* 42; *Mut.* 45.

terminology of kinship. As stated by Alcinous, “there was special concern on the part of the Father of all and of the gods who are his offspring (περὶ τοῦ ἀνθρωπείου γένους ὡς συγγενεστάτου θεοῖς), for the human race as being most akin to the gods” (*Epit.* 16.2; see §2.2.4 above). And we have it on the authority of Clement of Alexandria that Pindar already connected his view that “One is the race of gods and men (ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος)” with the depiction of God as Father (*Strom.* 5.14.102.2; see §2.2.1 above). Similarly, Josephus portrays God as the “Father of the whole human race (πατὴρ τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένους)” (*A.J.* 4.262; see §2.2.2 above)].

It is Philo, however, who renders this logic explicit in several passages. In Philo’s view, this kinship exists not only between God and humankind, but also between God and such excellent creatures as the heavenly bodies: they too have been endowed with mind, so that there exists a kinship (συγγένεια) between them and “God the Father of all (ὁ πάντων πατὴρ θεός)” (*Opif.* 74). Normally, however, this terminology of kinship seems to be reserved for the special relations between God and humankind. With regard to this divine-human kinship, Philo mentions Moses as an exemplary figure “who has had no eyes for kinship to created being (τὴν πρὸς γένεσιν . . . συγγένειαν), but has given himself to be the portion of Him who is ruler and Father of all” (*Mut.* 127). Another exemplary figure, of course, who exhibits the same kinship with God, is Abraham, who left his country of origin, and his own kin, knowing himself absolutely and solely dependent on the God the Father of all:

Would you not say that this lone wanderer without relatives or friends was of the highest nobility, he who craved kinship with God (τῆς πρὸς θεὸν συγγενείας ὀρεχθέντα) and strove by every means to live in familiarity with Him, he who while ranked among the prophets, a post of such high excellence, put his trust in nothing created, but rather in the Uncreated and Father of all (πιστεύσαντα δὲ μηδενὶ τῶν ἐν γενέσει πρὸ τοῦ ἀγενήτου καὶ πάντων πατρός). (Philo, *Virt.* 218)

Although, formally speaking, all human beings should be regarded as belonging to the same kin as God, the latter two passages in Philo show that the kinship between God and humankind needs to be effectuated on the individual level of each human being. In Philo’s view, Abraham and Moses are moral prototypes of such a trust in God. And Philo’s description of Abraham and Moses bears a strong resemblance to the way the Stoic philosopher Epictetus draws his public’s attention to the example set by the demi-god Heracles in his wanderings over the earth. Epictetus, in an attempt to counter the popular reputation of Heracles as a wandering

philanderer who fathered countless children, gives the following moral explanation for his conduct:²⁸

He was even in the habit of marrying when he saw fit, and begetting children, and deserting his children, without either groaning or yearning for them, or as though leaving them to be orphans? It was because he knew that no human being is an orphan, but all men have ever and constantly the Father, who cares for them (ἀλλὰ πάντων ἀ[ι]εὶ καὶ διηνεκῶς ὁ πατήρ ἐστίν ὁ κηδόμενος). Why, to him it was no mere story which he had heard, that Zeus is father of men, for he always thought of Him as his own father, and called Him so (οὐ γὰρ μέχρι λόγου ἠκηκόει, ὅτι πατήρ ἐστίν ὁ Ζεὺς τῶν ἀνθρώπων, ὅς γε καὶ αὐτοῦ πατέρα ᾤετο αὐτὸν καὶ ἐκάλει), and in all that he did he looked to Him. Wherefore he had the power to live happily in every place. (Epictetus, *Diatr.* 3,24.15)

This view that the well-known, yet often undervalued and disregarded belief that God is the “Father of men” needs to become lived out in individual lives comes very close to Philo’s conviction that the kinship between God and humankind is not an accomplished fact, but rather something to be striven for, something that is already exemplified in the commendable lives of particular figures.

In the Letter to the Ephesians, despite its sustained focus on God’s fatherhood, the broader notion of the kinship between God and humankind does not feature. Within the New Testament writings, the notion does emerge in Luke-Acts, in Paul’s well-known quotation from the third-century B.C.E. Stoic poet Aratus in his speech for the Council of the Areopagus. Here he cites the congeniality between God and mankind as the reason why one should not worship images:

For “In him we live and move and have our being”; as even some of your own poets have said, “For we too are his offspring (Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν).” Since we are God’s offspring (γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ), we ought not to think that the deity is like gold, or silver, or stone, an image formed by the art and imagination of mortals. (Acts 17:28f.)

The quotation from the poets is clearly taken from Aratus’ *Phaenomena* (v. 5a: Τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν), but as Johan Thom has observed, a very similar verse also occurs in Cleanthes’ *Hymnus ad Iovem* (v. 4a: Ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν / γενόμεσθα). It is very possible, as Thom suggests, that Paul’s reference to “some of your own poets,” in the plural, indicates that

²⁸ For the attempts of pagan philosophers to moralize Heracles’ life, and for the ensuing polemics between Christians and pagans about Heracles and Christ, see VAN KOOTEN (2010, 25–29).

he had the *Hymnus ad Iovem* in mind as well.²⁹ This quotation is not the only attestation of the notion of the congeniality of God and humans in Luke-Acts; the concept is also implied in Luke's genealogy of Jesus, which eventually goes back to Adam, "the son of God" (Luke 3:38). I would suggest that the idea of "the Father (πατήρ), from whom every patriarchal lineage (πατριά) in heaven and on earth takes its name" in Eph 3:14f. comes close to this notion of the kinship between God and humankind. An important reason, however, for the author of Ephesians' unusual coining of the term πατριά in a cosmological sense may have been that he was not solely interested in the fate of human beings; rather, the focal point of his interest was the cosmic recapitulation of all things, the process of ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα (Eph 1:10). In this sense, a focus on the kinship between God and the human world would have been too narrow for him, prompting him to articulate a direct connection between the Father and "every patriarchal lineage (πατριά) in heaven and on earth," animate and inanimate, nothing less than τὰ πάντα, the entire cosmos.

Secondly, Philo's writings not only make us aware of how the notion of God's fatherhood of all ties in with the related concept of divine-human kinship; they also provide us with insight into the context of the inner-philosophical debates in which these notions were discussed. Above, in our consideration of the moral and providential nature of God's fatherhood, we saw that Ephesians' view on God's recapitulation of all things resembles Stoic ideas about God's reconstitution of the cosmos, an opinion severely criticized by the Platonists because they regarded such a close interaction of God with cosmic processes as an infringement of God's unalterable nature (see §2.2.4 above). This kind of criticism also emerges in Philo's *De aeternitate mundi* with regard to the divine epithet "Father of all." In an account of the various arguments used by the Platonic-Aristotelian proponents of the eternity of the cosmos against the views of the Stoics, Philo presents the following attack on the Stoics:

Moreover if all things (τὰ πάντα) are as they say consumed in the conflagration, what will God be doing during that time? Will He do nothing at all? That surely is the natural inference. For at present He oversees and governs each thing, as though He were indeed legitimate Father of all (νυνὶ μὲν γὰρ ἕκαστα ἐφορᾷ καὶ πάντων οἷα γνήσιος πατήρ ἐπιτροπεύει), guiding in very truth the chariot and steering the bark of the universe (τὰ σύμπαντα), the defender of the sun and moon and stars whether fixed or wandering, and also the air

²⁹ For the sources of this quotation, and for other references to the συγγένεια between God and humankind in Graeco-Roman sources, see THOM (2005, 34.62f.65).

and the other parts of the World, cooperating in all that is needful for the preservation of the whole and the faultless management of it which right reason demands. But if all things are annihilated (πάντων δ' ἀναιρεθέντων) inactivity and dire unemployment will render His life unworthy of the name and what could be more monstrous than this? I shrink from saying, for the very thought is a blasphemy, that quiescence will entail as a consequence the death of God. (Philo, *Aet.* 83f.)

This anti-Stoic polemic clearly shows that there was intense debate between the philosophical schools about how God as the true Father of all (πάντων . . . γνήσιος πατήρ), “belonging to the (same) race,” actually oversees and guards the cosmic order. As we have seen, the term “Father of all” is neither specifically Platonic or Stoic, but is used by all philosophical schools, including the Stoics (see §2.2.3). It is not the epithet that is at stake, then, but the differing underlying views about how God exerts his rule as the Father of all. As we have seen, the author of Ephesians takes a more dynamic, Stoic view of God: as the “one God and Father of all, who is above all and through all and in all (εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πάσῃ)” (Eph 4:6).

However, despite these quarrels between Platonists and Stoics, the real controversy about the divine epithet “the Father of all,” as we can also glimpse from Philo’s writings, was with the Epicureans. They categorically denied that anything such as God’s providence existed, and therefore rejected the epithet altogether. In the introductory part of Philo’s *Legatio ad Gaium*, before his accounts of the anti-Jewish tensions in Alexandria, and of Gaius Caligula’s attempts to set up his statue in the temple of Jerusalem, Philo draws attention to the debate with the Epicureans. Although all too often men allow themselves to be “ruled by the present, following erratic sense-perception rather than unerring intelligence,” he points out, they would do better to see things differently, with the eyes of reason (*Legat.* 1–2). This would make them aware of the reality of providence, especially for the Jews:

And yet the present time and the many important questions decided in it are strong enough to carry conviction, even if some have come to disbelieve that the Deity takes thought for men (καὶν εἰ ἄπιστοι γεγονασί τινες τοῦ προνοεῖν τὸ θεῖον ἀνθρώπων), and particularly for the supplicants’ race which the Father and King of the Universe and the Source of all things has taken for his portion (καὶ μάλιστα τοῦ ἰκετικοῦ γένους, ὃ τῷ πατρὶ καὶ βασιλεῖ τῶν ὄλων καὶ πάντων αἰτίῳ προσκεκλήρωται). (Philo, *Legat.* 3)

The scepticism described, disbelieving “that the Deity takes thought for men,” is actually the denial of divine providence which is characteristic

of the Epicureans (cf., e.g., Cicero, *Nat. d.* 1.50–56, 121–124; contrasted with the Stoics' view on divine providence in 2.57f., 73ff.). This scepticism, as Philo describes it, questions not only the general providence of God with regard to all humankind, but also, in particular, the providential care of “the Father and King of the Universe” for the Jewish people. It is moving that Philo presents Epicurean scepticism not just as a theory, but also as an existential doubt that afflicts Jews themselves in their dark hour of history. This shows that the debate extended beyond the exact interpretation of the epithet of God's fatherhood of all as discussed in the encounters between Platonists and Stoics; its very significance was questioned by the Epicureans, and then also by those crushed by the events of history.

Philo's writings are very useful, finally, for the analogies they offer for the contents and context of the notion of God's fatherhood as applied in Ephesians. (a) First of all, the phrase “the Father (πατήρ), from whom every lineage (πατριά) in heaven and on earth takes its name” is used as the appellation of God at the beginning of the letter's introductory prayer (3:14–21), just as Philo, too, uses the epithet “Father of all” to designate God as the recipient of prayers. According to Philo, during the yearly Day of Atonement, the Jews propitiate “the Father of All with fitting prayers” (ἱλασκόμενοι τὸν πατέρα τοῦ παντὸς αἰσίοις εὐχαῖς [*Mos.* 2.24]). In the *Vita Adam et Evae*, too, as we have seen above, Eve addresses her prayers to the “Father of all” (ὁ πάτερ τῶν ἀπάντων [*Vita Adam et Evae* (sub titulo *Apocalypsis Mosis*) 32]). Not only prayers, but also hymns are addressed to the Father of all. As maintained by Philo, not “buildings and oblations and sacrifices” can express humankind's gratitude to God, but hymns of praise. Alluding to the story in Hesiod's *Theogonia*, Philo relates how God, as “the Author of the universe,” prompts the birth of the Muses and of hymnody (*Plant.* 126–129; cf. Hesiod, *Theog.* 50f.). Indeed, according to Philo, “the hymn of praise to the Father of the universe” (ὁ εἰς τὸν πατέρα τοῦ παντὸς ὕμνος) is the best and most perfect of all truly virtuous actions (*Plant.* 136).

(b) Secondly, just as the author of Ephesians combines the appellation of the divine Father with a subsequent reference to all dimensions of the cosmos (4:18f.), in order to sketch the full scope of God's cosmic rule, Philo, too, emphasizes that the heavenly bodies...

... have not unconditional powers, but are lieutenants of the one Father of All, and it is by copying the example of His government exercised according to law and justice over all created beings that they acquit themselves aright. (Philo, *Spec.* 1.14)

(c) Further, just as this perception of God's cosmic fatherhood is celebrated in the Church, according to the ending of the prayer (Eph 3:21: "to him be glory in the Church and in Christ Jesus to all generations, for ever and ever, Amen"), so its Jewish counterpart, the Temple, is "dedicated to the Father and Ruler of all" (Philo, *Mos.* 2.88).

(d) Finally, the emphasis which the author of Ephesians places on the oneness of the divine Father, in proclaiming him the "one God and Father of all, who is above all and through all and in all" (εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν [Eph 4:6]), is paralleled in Philo's description of the conversion of those "who did not at the first acknowledge their duty to reverence the Founder and Father of all, yet afterwards embraced the creed of one instead of a multiplicity of sovereigns" (Philo, *Virt.* 179). This is very similar to the stress placed on the oneness of God by philosophers such as Maximus of Tyre (see §2.2.4 above).

The importance attached in Judaism to the epithet "Father of all" is also reflected in the fact that the second-century C.E. pagan Platonist philosopher Numenius of Apamea seems to be aware of the accordance in this respect between Judaism and ancient philosophy. He even goes so far as to suggest that "the Father of all the gods" is worshipped in the Jerusalem temple. According to an ancient testimony,

Numenius says that the power of this god is not to be shared by any other, and that he is the father of all the gods (ὁ δὲ Νουμήνιος ἀκοινώνητον αὐτὸν καὶ πατέρα πάντων τῶν θεῶν εἶναι λέγει), and that he deems any other god unworthy of having a share in his cult. (Numenius, *Fragmenta* 56, ed. DES PLACES [1973]; Lydus, *De mensibus* 4.53, trans. STERN [1974–1984, no. 367])

This passage is evidence of pagan interest in the Jewish God of Jerusalem, and of pagans identifying him with the Father of all the gods.³⁰ This is not to claim that the appellation is exclusive: Numenius also regarded Mithras as "the Creator and Father of all" (Numenius, *frag.* 60). Nevertheless, it is coherent with Numenius' view that Plato's teaching was related to the ancient wisdom of the Brahmins, Magi, Egyptians, and Jews. Within this historiographical perspective, Numenius could develop a great appreciation for the Jewish God as the Father of all gods.³¹

³⁰ Cf. DÖRRIE (2008, 54–55 [text no. 187.4] and 315–316 [commentary]).

³¹ Cf. also, among Christian authors, Clement of Alexandria, who shares the same historiography, stating that the philosophers, including Plato, are dependent upon Moses (*Strom.* 5.14.92.3, also with reference to the notion of "the Maker and Father of this universe" in Plato's *Tim.* 28C). On Numenius' view on Judaism, Moses, and the Jewish God,

4. CONCLUDING REFLECTIONS: THE POLEMICS BETWEEN CELSUS AND THE CHRISTIANS ABOUT THE “FATHER OF ALL”

As we have seen, the epithet “Father of all” is firmly rooted in Graeco-Roman traditions, was applied in ancient philosophy, and had also come to be used by Jewish authors as an appellation for God. In Christian writings, it is first attested (in the extant literature) in the Letter to the Ephesians. Within the full outline of the notion of the divine cosmic Father from the Presocratics up to philosophers of the first/second century C.E., such as Plutarch, Aelius Aristides, Maximus of Tyre, and Alcinous, I wish, finally, to focus on the middle-Platonist Celsus. In his *Ἀληθῆς λόγος*, his attack on early Christians which is thought to date to 176 C.E., he also criticizes their use of the epithet “Father of all.” I shall briefly comment on Celsus’ critical remarks and on their rebuttal by Origen in his *Contra Celsum*, written ca. 249 C.E. This polemic confirms that Christians were involved in a common theological discourse with their ancient philosophical contemporaries. Whereas Numenius had no difficulty in ascribing the divine epithet to the Jewish God, Celsus took great objection to its application by Christians. It seems that this controversy between Celsus and Origen centred on two issues: (1) the question of whether God can easily be known as the Father of all or is inherently nameless and indescribable; and (2) the question of how this supreme God relates to the other gods.

The question of whether God is nameless, first of all, arises from the context in which Plato uses the epithet “Father of this universe” in his *Timaeus*. As we have seen above (see §2.2.2), Plato states the following:

Now to discover the Maker and Father of this universe were a task indeed; and having discovered Him, to declare Him unto all men were a thing impossible (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν). (Plato, *Tim.* 28C)

In Celsus’ reading of this passage, Plato is emphasizing that it is virtually impossible for the non-educated masses to find God and to call God “the Maker of the Father of this universe,” since the First Being is actually nameless (ἄκατονόμαστος) and hence indescribable (ἄρρητος). As we have it on the authority of Origen, Celsus argues as follows:

see BURNYEAT (2006, 139–168). Cf. also BOYS-STONES (2001, 99–122) on Platonism’s relation to primitive wisdom,” esp. 113f.116 on Numenius. For a collection of ancient philosophical, Jewish, and Christian texts on the relation between Plato and Moses, see DÖRRIE (1990, 190–219 [text nos. 69.1–4, 70.1–7, and 71] and 480–505 [commentary]).

Then after this he [i.e., Celsus] refers us to Plato as a more effective teacher of the problems of theology (ἐπὶ ἐνεργέστερον διδάσκαλον τῶν θεολογίας πραγμάτων ἀναπέμπει ἡμᾶς ἐπὶ τὸν Πλάτωνα), quoting his words from the *Timaeus* as follows: “Now to find the Maker and Father of this universe is difficult, and after finding him it is impossible to declare him to all men” [Plato, *Tim.* 28C]. Then he [i.e., Celsus] adds to this: *You see how the way of truth is sought by seers and philosophers, and how Plato knew that it is impossible for all men to travel it* (ὁρᾶτε, ὅπως ζητεῖται θεοπρόποις καὶ <φιλοσόφοις> ἀληθείας ὁδὸς καὶ ὡς ᾗδει Πλάτων, ὅτι ταύτη βῆναι πᾶσιν ἀδύνατον). *Since this is the reason why wise men have discovered it, that we might attain some conception of the nameless First Being that manifests himself either by synthesis with other things, or by analytical distinction from them, or by analogy, I would like to teach about that which is otherwise indescribable* (ἐπειδὴ δὲ τοῦτου χάριν ἐξηγῆται σοφοῖς ἀνδράσιν, ὡς ἂν τοῦ ἀκατονομάστου καὶ πρώτου λάβοιμέν τινα ἐπίνοιαν διαδηλοῦσαν αὐτὸν ἢ τῇ συνθέσει τῇ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἢ ἀναλύσει ἀπ’ αὐτῶν ἢ ἀναλογίᾳ, τὸ ἄλλως ἄρρητον θέλω <μέ>ν διδάξαι). *But I would be amazed if you were able to follow, as you are completely bound to the flesh and see nothing pure* (θαυμάσαιμι δ’ ἂν, εἰ ἀκολουθῆσαι δυνήσεσθε παντελῶς τῇ σαρκὶ ἐνδεδεμένοι καὶ μὴδὲν καθαρὸν βλέποντες). (Celsus, *Ἀληθῆς λόγος* 7.42 [trans. Chadwick])

In this passage Celsus raises the familiar question of whether God “the Father of all” is indeed a common father of all humankind, or of one class of man in particular: “the noblest and best of them” (as Plutarch put it, albeit in a very different context, with regard to Alexander the Great; see §2.2.4 above). What Celsus implies is that “the Maker and Father of this universe” cannot be found by all men, but only by an exclusive, elitist class of “seers and philosophers,” who apply the methods of synthesis, analysis, and analogy.³² It is only thanks to this class that the rest of humankind is able to acquire at least “some conception” of God who is “nameless” and “otherwise indescribable.” The Christians, however, according to Celsus, deny themselves access to this knowledge about “the Maker and Father of this universe,” which is mediated through the philosophers, because they “are completely bound to the flesh.”

Origen responds to Celsus’ criticism by challenging his interpretation of the passage from Plato’s *Tim.* 28C: He counters that “when Plato says that it is impossible for the man who has found the maker and father of the universe to declare him to all, he does not say that he is indescrib-

³² On God as approachable only through the methods of abstraction, analogy, and intuition, cf. Alcinous, *Epit.* 10.5f. (the three ways of conceiving God), and the commentary by John Dillon; see DILLON (1993, 109f.). Cf. CHADWICK (1953, 429–430n4). See also DÖRRIE (2008, 76–79 [text no. 190.1: Celsus] and 363–366 [commentary]; 88f. [text no. 190.3: Alcinous] and 377–381 [commentary]). For the difficulty of finding God, see DÖRRIE (2008, 70–77 [text nos. 189.1–4] and 353–362 [commentary]).

able and nameless, but that although he can be described it is only possible to declare him to a few" (Cels. 7.43). Celsus' interpretation of Plato's *Timaeus* is also expressed by Velleius, the Epicurean speaker in Cicero's *De natura deorum*, according to whom Plato, in the *Timaeus*, "says that it is impossible to name the Father of this universe" (*patrem huius mundi nominari neget posse* [Nat. d. 1.30]). The notion of the ineffability of God also occurs in the writings of Alcinous (*Epit.* 10.3f.), Dio Chrysostom (*Dei cogn.* 78 [Or. 12]), Maximus of Tyre (*Dissertationes* 2.10; 11.9), and Apuleius (*De Platone et eius dogmate* 1.5).³³ Earlier in his *Contra Celsum*, Origen had already responded to Celsus' assertion that God "cannot be named":

The assertion that He cannot be named also needs precise definition (Καὶ τὸ οὐκ ὀνομαστὸς δὲ διαστολῆς δεῖται). If he [i.e., Celsus] means that none of the descriptions by words or expressions can show the attributes of God, the affirmation is true. . . . But if you take the word to mean that it is possible by names to show something about His attributes in order to guide the hearer and make him understand God's character, in so far as some of His attributes are attainable by human nature, then it is not wrong at all to say that He can be named. (Origen, *Contra Celsum* 6.65)

Hence, Origen claims, God can be named, insofar as some of the divine attributes that are attainable by human nature tell us something about God's character. We may assume that God's fatherhood is also such an attribute.

It may well be that a similar approach to Origen's is also reflected in the Letter to the Ephesians, if in a far less technical, intuitive way. On the one hand, in his prayer to the cosmic Father, the author of Ephesians shows himself conversant with the view that God's power goes beyond anything which the mind can perceive (Eph 3:20); at the same time, however, he regards "all patriarchal lineages" which constitute the full cosmic reality as being named after the Father: God is "the Father (πατήρ), after whom every lineage (πατριά) in heaven and on earth is called (ὀνομάζεται)" (3:14f.). Even though he has said, at the beginning of his letter, that God has installed Christ "above every name that is named" (ὑπεράνω . . . παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου [1:20f.; cf. Phil 2:9]), from this later passage in 3:14f. it transpires that the author postulates a continuity, or correspondence

³³ For these references, see CHADWICK (1953, 380n7); TRAPP (1997, 23n31). Cf. also Philo, *Somn.* 1.67; Porphyry, *In Platonis Parmenidem commentaria (fragmenta)* section 1; Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria* vol. 1, p. 312. On the ineffability of God, see also DÖRRIE (2008, 60f. [text no. 188.1: Alcinous], 330 and 335 [commentary]; 66f. [text no. 188.2: Apuleius] and 346f. [commentary]). Cf. also DILLON (1993, 103).

between God and cosmos, which is expressed through the attribute of fatherhood. And in line with this, both Origen and the author of Ephesians maintain that access to the divine Father is not restricted to a particular class of man, but is open to all (Eph 2:18; Origen, *Contra Celsum* 7.42, cf. 6.1f.; cf. Justin Martyr, 2 *Apol.* 10.6).

Secondly, in his criticism of the Christians' use of the epithet of God's fatherhood, Celsus also targets the question of how this supreme God relates to the other gods. In Celsus' view, the Christians undermine the supremacy of "the Father of all" by talking so much about Jesus:

Then again Celsus says: *If you taught them [i.e., the Christians] that Jesus is not his Son, but that God is father of all, and that we really ought to worship him alone (οὐκ ἔστιν οὗτος ἐκείνου παῖς, ἀλλ' ἐκεῖνός γε πάντων πατήρ, ὃν μόνον ὡς ἀληθῶς δεῖ σέβειν), they would no longer be willing to listen to you unless you included Jesus as well, who is the author of their sedition. Indeed, when they call him Son of God, it is not because they are paying very great reverence to God, but because they are exalting Jesus greatly.* (Celsus, *Ἀληθὴς λόγος* 8.14)

In his criticism, Celsus rebukes the Christians for including Jesus in the worship which should be only addressed to God, as "Father of all." Yet Celsus himself seems to be inconsistent: besides God, he also worships other gods, such as Helios and Athena, claiming that "the worship of God becomes more perfect by going through them all" (Celsus, *Ἀληθὴς λόγος* 8.66). In his response, Origen criticizes the mythological gods such as Athena, but does make an attempt to connect Helios with God as the Father of all:

We praise Helios [i.e., the sun] as a noble creation of God, which keeps God's laws and hears the saying, "Praise the Lord, sun and moon" [Ps 147:3], and with all its power praises the Father and Creator of the universe (καὶ ὅση δύναμις ὑμνοῦν τὸν πατέρα καὶ τὸν δημιουργὸν τοῦ παντός). (Origen, *Cels.* 8.66)

This resembles the polemic we noted above between the author of Ephesians and authors such as Maximus of Tyre: Ephesians insisting on the unity of the "one God and Father of all" (4:6) and the continuity between this cosmic Father and the rest of reality (3:14f.), whereas Maximus and his like, though they too emphasize the oneness of God, continue to talk of the "many gods" (*Dissertationes* 11.5; see §2.2.4 above). Within a century of the Letter to the Ephesians, Celsus felt the need to attack the Christians' appropriation of the epithet "Father of all," of which Eph 4:6 is the earliest surviving example. It shows that Christians, even if they emerged from a Jewish background, became attracted to this pagan epithet of God,

like many other Jews of this period. Alternatively, if they converted from paganism to Christianity, they perhaps remained captivated by this divine appellation. Either way, Christians are revealed to be fully immersed in a discourse about the true nature of God and his relation to humankind and the universe that extended throughout ancient philosophy and religion.

BIBLIOGRAPHY

- BOYS-STONES, G.R., *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of Its Development from the Stoics to Origen*, Oxford 2001.
- BURNYEAT, M.F., "Platonism in the Bible: Numenius of Apamea on Exodus and Eternity", in: G.H. VAN KOOTEN (ed.), *The Revelation of the Name YHWH to Moses: Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity* (Themes in Biblical Narrative 9), Leiden et al. 2006.
- CHADWICK, H., *Origen: Contra Celsum. Translated with an Introduction & Notes*, Cambridge 1953.
- DES PLACES, E., *Numénius: Fragments*, Paris 1973.
- DILLON, J., *Alcinous: The Handbook of Platonism. Translated with an Introduction and Commentary*, Oxford 1993.
- DÖRRIE, H. et al., *Der Platonismus in der Antike: Grundlagen, System, Entwicklung vol. 2, Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990.
- , *Der Platonismus in der Antike: Grundlagen, System, Entwicklung vol. 7, Die philosophische Lehre des Platonismus: Theologia platonica*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2008.
- DRACHMANN, A.B., *Scholia vetera in Pindari carmina*, 3 vols., Leipzig 1903–1927.
- FELDMEIER, R. et H. SPIECKERMANN, *God of the Living. A Biblical Theology*, Waco 2011.
- KAHN, C.H. and F. GRAF, Art. Pythagoras, Pythagoreanism, in: OCD, Oxford ³2003, 1283–1285.
- LÉVÊQUE, P., *Aurea catena Homeri: Une étude sur l'allégorie grecque* (Annales littéraires de l'Université de Besançon 27), Paris 1959.
- LOVEJOY, A.O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge 1936.
- NOCK, A.D., "The Exegesis of *Timaeus* 28c", VC 16 (1962), 79–86.
- ROGERSON, J., "Malachi", in: Oxford Bible Commentary, Oxford 2001, 615–617.
- STERLING, G.E., "Prepositional Metaphysics in Jewish Wisdom Speculation and Early Christian Christological Hymns", *Studia Philonica Annual* 9 (1997), 219–238.
- STERN, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism: Edited with Introductions, Translations and Commentary*, Jerusalem, 3 vols, 1974–1984.
- THESLEFF, H., *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo 1965.
- THOM, J.C., *Cleanthes' Hymn to Zeus* (Studies and Texts in Antiquity and Christianity 33), Tübingen 2005.
- TRAPP, M.B., *Maximus of Tyre: The Philosophical Orations. Translated, with an Introduction and Notes*, Oxford 1997.
- VAN KOOTEN, G.H., *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School: Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology* (WUNT 2/171), Tübingen 2003.
- , *Paul's Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity* (WUNT 232), Tübingen 2008.
- , "Christianity in the Graeco-Roman World: Socio-Political, Philosophical, and Religious Interactions up to the Edict of Milan (CE 313)", in: D.J. BINGHAM (ed.), *The Routledge Companion to Early Christian Thought*, London et al. 2010, 3–37.

GOD THE FATHER AND OTHER PARENTS IN THE NEW TESTAMENT

Jane Heath

The metaphor 'father' implies that God is in part like other parents; that much is apparent even to the little children who say 'father' and point with their fingers, when their earthly father is the one to whom they point (Exod 15:2b FTV, discussed in C.T.R. Hayward's article in this volume). However, if one interprets God the father as too much like the others, then there is a risk of sliding into a cosy domesticity, where the ways in which he is wholly unlike earthly fathers are obscured. James Barr famously criticised Joachim Jeremias for misleadingly implying that Jesus' way of addressing his father was tantamount to calling him 'daddy.' Barr noted that this had infiltrated popular piety, with God as 'daddy' being widely preached from pulpits (BARR [1988], cf. JEREMIAS [1967, 11–65]; [1971, 61–67]). In another way, the feminist criticism of 'father' as a metaphor for God is also reacting against the risk that it will evoke too much of what human fathers are like, which, in historical setting of patriarchy, the feminists regard as a bad thing (DALY [1973], cf. HAMMERTON-KELLY [1979]; SOSKICE [2008, 66–83]). The divine father in the New Testament is of course in many ways not at all like domestic or family fathers: biblically the metaphor is also associated with his role as creator and king-maker, and when Jesus teaches about him, he teaches 'how much more' he is than human parents (Matt 7:11 // Lk 11:13; cf. Matt 6:1–6).

Others have argued that God the 'Father' is only important in the New Testament because Jesus made him so, hence what matters for understanding God the Father is not so much a knowledge of what other parents are like, as a knowledge of Jesus, and what he taught, prayed and did, because the Father is like Jesus, or rather, Jesus is like the Father. This approach emphasises the growing significance of 'father' as a title for God in the New Testament compared with earlier Jewish writings; the importance of 'father' in the prayers of Jesus, and the preservation of his Aramaic address, 'Abba', in the language of early Christian communities. Some presentations of this development are strongly supersessionist, arguing that 'to the Jewish idea of God as their Lord and Governor, Jesus opposes a relationship of God to men like that of a father to his children'

(HEGEL [1948, 253]; cf. GRUNDMANN [1938], esp. 51–53.75–117; HAMERTON-KELLY [1981]). Exegetically this claim is problematised by the scarcity of references to ‘God the father’ in some parts of the New Testament, notably Mark and Acts, and with the disproportionate interest in the Father in Matthew, Paul and John (e.g. JEREMIAS [1967, 29–32]). Furthermore, Jesus as ‘son’ does not fully correlate to God as ‘father’, for Jesus is not *only* Son of God, but also Son of Man, Son of David and Son of Abraham, thus the Son does not in any straightforward way reveal God the father as his child and his alone (MEYER [1996]; ZIMMERMANN [2007, 83]). Nor is Jesus’ teaching about the Father always so different from Jewish traditions as to invite us to consider it something wholly new.

This paper will seek to address address the issue of ‘God and other parents in the New Testament’ from the other end, as it were, by asking first which other parents are important to the authors of the New Testament and why, and then investigating to what extent God the Father is implicated in discourse about them. By focusing on issues that matter to the New Testament authors in relation to specific other parents, I hope to be able to contribute a little to the (more established) debates just mentioned, concerning the divine Father’s likeness to earthly parents and Jesus’ centrality in making him known. I will focus on where the term ‘father’ is used, because this gives a more reliable way of distinguishing nuances and varying degrees of interest in the Father in particular.

1. OTHER PARENTS

In the New Testament, four sets of parents other than God the father are notably significant: the parents of disciples; Jesus’ earthly parents; the ancestors of the Jews; and the church leaders who stand in a parental relation to their communities.

1.1. *Disciples’ Parents*

A significant recurrent issue, especially in the gospels, is the question of whether it is necessary to leave one’s parents if one seeks to become a disciple of Jesus (BARTON [1994]; [1997]). The narrative points both ways, from Jesus’ command to hate father and mother (a command that, it has been sagely observed, Judas Iscariot would have had no difficulty in obeying!—LEWIS [1960, 113], citing M. Mauriac) to Jesus’ dominical insistence on the Mosaic Commandment to ‘Honour thy father and mother’ (Mk 7:10 par.;

Mk 10:19 parr.) and the numerous miracles that he performs precisely in response to petitions from family members seeking help for their beloved children, which suggest that he was supportive of family continuing *qua* family (e.g. Mk 5:22f., 38–43 parr.; Mk 7:25–30 parr.; Mk 9:17–27 parr.).

A resolution to this issue has sometimes been found in the idea of the Christian community as a kind of counterpart family, with God as father, and the community as brothers and sisters (cf. BARTON [1994]; BARCLAY [1997])—an idea which was extended almost beyond recognition in the liberal Protestant notion of the ‘fatherhood of God and the brotherhood of man’ (discussed in BENNETT [1950]; SPARKS [1955]; MONTEFIORE [1956–1957]). In the New Testament context, it can be interpreted with varying degrees of emphasis on separation from one’s natural kin, ranging from the sons of Zebedee who paradigmatically leave their father in his boat (Mk 1:19f. parr.), to the household codes that repeat the fifth commandment and other guidance for faithful family life and yet are embedded in literary contexts that invoke God as father and call the community brothers (Eph 5:21–6:9, esp. 6:2, cf. 1:2f., 5; 2:18; 3:14; 4:6; 5:1, 20; 6:23). In most cases, however, the New Testament leaves the comparison between the divine father and the earthly father implicit at best. When the sons of Zebedee leave their father, it is not said to be to follow God the father, but to follow Jesus, the Son; when Jesus says that any who have left ‘brothers, sisters, mother, father, children or field’ will receive one-hundredfold ‘houses, brothers, sisters, mothers, children and fields’, he does not explain why ‘fathers’ alone has been omitted in the list of what will be recovered onehundredfold (Mk 10:29f., cf. BARTON [1994, 74.106f.]); Ephesians’ account of every *πατρία* on earth being named from the ‘father’ in heaven allows a considerable range of interpretation of *πατρία* and its relation to the deity (Eph 3:14f., with MUDDIMAN [2001, 166f.]). The shared vocabulary of *πατήρ* for the divine and earthly parents does encourage some comparison between the two, but there is little self-conscious engagement in the relationship between them in the New Testament. The only passage that unambiguously draws attention to the relationship between the earthly and heavenly fathers is Matthew 23:9, ‘You shall call no-one father on earth, for you have one Father in heaven’; this comes between injunctions not to be called ‘rabbi’ or *καθηγητής*, because Christ alone is teacher and guide, and may be closely related to the teaching role of calling spiritual leaders ‘father’. The connection between giving up one’s natural father to know God the Father is more explicit in the apocryphal Acts of Thomas,

Look upon us Lord, who have left our mothers and fathers and fosterers, that we may behold thy Father (Acts of Thomas 61, quoted in BARTON [1994, 9])

However, that probably represents a later tendency to systematisation compared with the NT itself.¹

1.2. *Jesus' Parents*

Traces of debate about Jesus and his earthly parents are evident, especially in relation to three (partially overlapping) issues: his origin (was he illegitimate?); the signs of tension, or at least misunderstanding, between Jesus and his family (e.g. Mark 3:21); thirdly, how to react to attempts to pay special respect to Jesus' earthly family, which are variously quashed or cultivated by different authors and characters in the New Testament.

In general, these issues are handled in the New Testament in relation to the term 'God' rather than 'father'. The birth narratives do not call God 'father', and they give less prominence to the titles 'son of God' and 'son of the Most High' than to Mary's maternity and the paternity of David and other patriarchs;² the child is described as conceived 'from the Holy Spirit' rather than directly from God.³ In Mark and Luke when Jesus' family interrupt him when he is in the synagogue teaching, Jesus says to the congregation, 'Whoever does the will of *God* is my brother and sister and mother'; only in Matthew does Jesus refer to *God my father in heaven* here, which is a typically Matthean redaction (Mt 12:50; ZIMMERMANN [2007, 98–107]). The woman in the crowd who cries out, 'Blessed are the paps which gave thee suck', receives the riposte, 'Blessed rather are they who

¹ Cf. AASGARD (2004, 309), concluding a lengthy and sophisticated study of Paul's language of Christian siblingship, observes, 'The claims which several scholars have made of a notion of Christians as a "family of God" in Paul, in which God is father and Christ and the Christians are his children and each other's siblings, are not sufficiently supported in my findings.'

² This is the case for both Matthew and Luke, different as they are in other ways. Only if one broadens the scope of the search beyond looking just for the use of the term 'father' does one find more on God the Father in the birth narratives: MALINA (2010).

³ The verbs ἐπέρχεσθαι and ἐπισκιάζειν in Luke's narrative are not sexual (FITZMYER [1989, 66]). John may be different: some scholars have argued that the Johannine language of 'begotten by God' indicates a male sexual role for the deity in Jesus' conception (MENKEN [2008]), and that this is drawn out in the emphasis on the father, and in the contrast between Jesus' relationship to him and to his mother. He calls God father but his mother 'woman'; he goes to his father's house, but his mother goes to the beloved disciple's (REINHARTZ [1999]). If that is so, then we have the interesting result that the gospel without a birth narrative is the one that shows most interest in the relation between God the father and other parents in Jesus' origin.

hear the word of God and do it' (Lk 11:27f.)—shifting attention not from the mother to the Father, but from the human to the deity.

The passage where there is most clearly closer engagement in the relationship between God the Father and Jesus' other parents is in Luke 2. At the finding of the boy in the Temple, 'his mother' (ἡ μήτηρ αὐτοῦ) reproaches him in intimately familial language: 'Child (τέκνον), why did you do this to us? See how your father and I (ὁ πατήρ σου καὶ ἐγώ) have been in pain looking for you.' Jesus responds, 'Didn't you know I have to be in the house of my Father (τοῦ πατρὸς μου)?' (Lk 2:48f.). The insistence on the family language, counterposing the divine father to the human parents, underscores that Jesus has a deeper tie to a different father. In other parts of the narrative, this may be implied, but the relationship between God the father and the other parents is not drawn out in the expression of the evangelists. Even in John 2, which has sometimes been compared to the finding in the Temple in Luke (BROWN et al. [1978, 159n.360. 192]), Jesus counterposes his obedience to God to his obedience to Mary his mother, but he does not use the term 'Father' in this setting; instead, when she points out the lack of wine, Jesus says that his 'hour' has not yet come. We wait several chapters to learn of the close association between the 'hour' and the Father (Jn 4:21–23; 12:27f. etc.), and when Jesus champions the 'house of my father' in the episode after Cana, it is the tax-collectors in the temple that he is criticising, not Mary or Joseph.

So, again in relation to the issues that most nearly touch Jesus' earthly parents, God the Father plays a relatively minor role, if one focuses on places where the term 'father' is actually used.

1.3. *Jewish Ancestors*

The relation between God the Father and other parents is more explicitly explored when we turn to the ancestors of the Jews. Throughout the New Testament, as elsewhere in Jewish sources, there is a certain ambivalence in the term 'fathers', for it can refer to the revered patriarchs, or to the rebellious desert generation and their descendants.⁴ Particularly prominent in the New Testament, however, is the close association between

⁴ Stephen's speech in Acts is a tour de force concerning this amphiboly: the terms πατήρ, πατέρες, συγγένεις, γένος, γεννάω and related family words recur frequently throughout the speech, but their nuance changes, beginning with a celebration of a shared, noble, ancestral tradition reaching back to 'our father Abraham', but twisting at the close into an accusation against his persecutors for being stiff-necked 'like your fathers' who persecuted the prophets.

Abraham the father and God the father in the intense attempts at definition and redefinition of relationships in the light of Christ, both in parts of the gospels (Matt 3; John 8) and in parts of Paul's correspondence (Romans, Galatians).

In Jewish texts of the Old Testament and Second Temple period, the fatherhood of Abraham and the fatherhood of God tended to be separate issues. There was of course a perceived historical relationship between them, in that Israel was proclaimed God's firstborn son; and there was a perceived spiritual relationship between them, in that children of Abraham and children of God were different ways of referring to the righteous. But in general, when Abraham's fatherhood is emphasised, God's is not at issue, and vice versa.⁵ Abraham's fatherhood was understood not as likeness to God the Father, nor as a special relation to God the father, but specifically in connection with the blessing that God gave him to be father of many nations (Gen 17:4f., cf. Tob 4:12; Sir 44:19–21; Jub. 15:7–10; 16:16–19 etc.), and with the character of what he did when he was willing to sacrifice Isaac (Gen 22:1–18, cf. 4 Macc 16:20; Sir 44:22; Philo, *Abr.* 168–199).⁶ His fatherhood was immensely important for defining the Jews' understanding of themselves, and as a father he was far more fully and frequently characterised in narrative form than God was. The relationship between the two as fathers, however, is given prominence in several passages of the New Testament.

2. ABRAHAM AND GOD AS FATHERS IN MATTHEW

In the first verse of Matthew's gospel, Jesus is introduced as 'son of David, son of Abraham', and in the birth narrative God's voice in the Old Testament is quoted and applied to Jesus, saying, 'Out of Egypt I called my son' (Hos 11:1 in Matt 2:15). However, the relationship between having Abraham

⁵ Isa 63:16 is unusual in drawing attention to the relationship between Abraham and God as fathers. It plays on the assumption that children of Abraham and children of God normally refer to the same people; pitting them against each other points up Israel's present situation of sin and abandonment. Jubilees likens Abraham's generative role to God's creative one, but the title for the deity here is 'Creator', 'Lord', 'God Most High', not 'Father' (Jub. 16:26f.). For God's fatherhood: SCHRENK (1967, 978–982); STROTMANN (1991); and essays in this volume by Doering; Noort; Spiekermann, and van Ruiten; for Abraham's fatherhood: MAYER (1972, 121–123).

⁶ For another kind of Abrahamic fatherhood, derived from etymology, see Philo, *Abr.* 82f.

and God as fathers is given prominence only in the scene at the Jordan. The Baptist says to the crowds of Pharisees and Sadducees, 'Do not think to yourselves, "We have Abraham as a father." I tell you from these stones God can raise up children for Abraham' (Matt 3:9). It is a Q-logion, but only in Matthew is it immediately followed by Jesus' baptism, where God pronounces him 'my beloved son' (ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, Matt 3:17). While this primarily proclaims him God's own son, and the Temptation narrative in ch.4 draws that out, the words 'this is my beloved son' also resonate with God's petition to Abraham in Genesis to sacrifice his 'beloved son': λαβέ τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν ὃν ἡγάπησας τὸν Ἰσαακ (Gen 22:2). The convergence of nuances of 'son of Abraham' and 'son of God' in Jesus at his baptism suggests that Jesus fulfils what the Pharisees and Sadducees were seeking to be, but probably also that he surpasses it as *the* Son of God. Furthermore, it characterises the divine Father as like Abraham in being willing to sacrifice his beloved son. Abraham's fatherhood recedes from view in the rest of the gospel; from the Sermon on the Mount onward, Jesus speaks frequently of his father in heaven. For the disciples as for Jesus God the father is more fully emphasised and characterised than Abraham (cf. PATTARUMADATHIL [2008]).

3. GALATIANS

Paul and John develop the theme of the relationship between God the Father and Abraham the father more fully. Galatians is a letter in which parents are exceptionally prominent: not only fathers—Abraham and God, but also a whole series of mothers—the mother of Paul (Gal 1:15); the mother of Christ (Gal 4:4); Paul as the community's mother 'in birth pangs' till he sees Christ formed in them (Gal 4:19); and Abraham's two wives, corresponding to two maternal Jerusalems (Gal 4:21–31). In addition, the closing chapters depict the faithful as 'brothers' (Gal 5:13; 6:1, 18) in the 'household of faith' (Gal 6:10). Thus the letter as a whole underscores the family and the domestic setting for parental imagery.

God is called 'father' three times in the letter opening, thus laying greater emphasis on the epithet than in any other letter opening in the New Testament. God is the 'father who raised him from the dead' (Gal 1:1); 'grace and peace' are besought 'from God our father and the lord Jesus Christ' (v.3); and Jesus' mission was 'according to the will of our God and father' (v.5). In each case, πατήρ is yoked with θεός emphasising the deity of the father; and he is spoken of in close connection with Jesus Christ.

The intensity of this emphasis on the father in the opening verse, culminating in a doxology and a final 'amen', situates the letter and its recipients firmly in the context of a relationship to God the father and Jesus Christ.

God is then referred to as 'father' only twice more in the epistle (Gal 4:2, 6), but the relationship between the divine father and father Abraham is prominent in the central chapters of the letter, where it means something rather different for Jesus as compared with what it means for Christians. In the case of Jesus, it is clear that God is particular about who Jesus' other parents are. Jesus is *the* seed of Abraham (Gal 3:16), *the* son of God (Gal 4:4). When born of a woman he is born under the law, and in Paul's understanding that is clearly crucial to Jesus being able to buy out those under the law (Gal 4:4f.). But in buying them out, he changes the character of sonship of Abraham and of God for everyone else. Both now turn on faith in Christ, and that means that there is a unity between Jew and gentile, slave and free, man and woman (Gal 3:28).

In Gal 3:26–29 it appears that Paul equates the term 'sons of Abraham' with the term 'sons of God', but the allegory of Hagar and Sarah differentiates between Abraham's children, clarifying that only children of Sarah are children in the sense God intends (Gal 4:21–31). Calling Abraham 'father' is thus not at the heart of Christian unity: the centre of unity is faith in Christ (Gal 3:26–29). That unity is closely related to having God as father, and Paul does not draw a distinction between different kinds of children of God, the way he distinguishes different kinds of children of Abraham. Christ's work was opening up a relationship to the divine father. The literary presentation of that relationship underscores its significance, for, in this epistle at least, God is more fully characterised as 'father' than Abraham is. This is done through the vignette of the son awaiting his inheritance, in which God is characterised as the father who appoints the season for inheritance (Gal 4:2), and to whom the children cry 'Abba, father' (Gal 4:6). Unlike Abraham's two sets of offspring, the children of God who are being formed in Christ in Galatia have but one mother—namely Paul himself, a vivid, personal figure whose 'large letters' written with his 'own hand' are before the very eyes of the community (Gal 6:11).

Paul's 'maternal' role involves modelling formation in Christ (Gal 3:12, 19),⁷ and in Paul's own life, the revelation of God's son also reconfigures his

⁷ GAVENTA (1990) argues that the imagery of birth pangs is apocalyptic, but the literary context of Galatians suggests Christian formation, not apocalypticism, by contrast with Rev 12.

relationship to his Jewish ancestors and to the traditions they taught. As a youth he was zealous for the customs 'of his fathers' (τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων, Gal 1:14); God set him apart from his mother's womb—a phrase recalling the calls of the prophets Jeremiah and Isaiah, and underscoring by implication that Paul was a *Jewish* baby in a *Jewish* womb (Gal 1:15, cf. Jer 1:5, LXX and Isa 49:1). But God's call was 'to reveal his son in me' (Gal 1:16). The revelation of God's son in Paul reaches beyond the 'fathers' customs', beyond even the 'mother's womb', and opens onto a more intimate and immediate relation to the very 'son of God'. In recounting the incident at Antioch, he underscores the extent to which his faith in 'the Son of God' redefines relationship to the law, such that the life he now lives in the flesh, he lives in faith in the Son of God (Gal 2:20). This is the proper response and complement to God's revelation of his son.

The prominence of the father in the letter opening thus corresponds to the significance of God and other parents in the epistle. In comparison with Jewish tradition, the question of the relationship between God the father and Abraham the father is more significant, both socially and religiously. In Paul's understanding, the metaphor of 'father' for God now takes historical shape first in relation to a specific 'son' of God, who is the seed of Abraham, and secondly in relation to those who believe in and are now formed in him and his 'spirit of sonship'. This makes the relation to God the father through his son the focus of unity for Jews and Gentiles, men and women, slave and free, while the children of Abraham are divided.

4. ROMANS

The relationship between Abraham the father and God the father and its impact on Jews and Gentiles is central to Romans as it is to Galatians. In its treatment of this theme, Romans shares many concerns with Galatians, including freedom and slavery; *υἱοθεσία* and *κληρονομία*; the spirit and its cry, 'Abba, father'. In other ways, it handles the theme quite differently: it lacks the distinctive mother figures of Galatians, while Galatians lacks the emphasis on glory and its tight link to resurrection and sonship that characterises Romans. I shall focus on these distinctive developments.

The opening of Romans does not stress the father as much as does the opening of Galatians, although God's son is introduced in a twofold sense and there is a grace and peace from God 'our father' and the Lord Jesus Christ (Rom 1:3f., 7).

Abraham is introduced as 'our forefather according to the flesh' in Rom 4:1, and the initial question about him concerns his *καύχημα*, meaning his 'ground of confidence' or 'boast': εἰ γὰρ Ἀβραάμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει *καύχημα*, ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν (Rom 4:2). The themes of *καύχησις* and *δόξα* are intertwined in the first five chapters of Romans, and become significant in the development of both Abraham's and God's fatherhood. They are partially similar in semantic range: *καύχησις* means 'boasting', though it can have a negative nuance; *δόξα* means 'glory', ranging from prestige (also vainglory) to the visible, divine radiance. In Rom 1–5, Paul depicts both the loss and shortfall of *δόξα* among human beings, who are all sinners, and the vain *καύχησις* of a certain, self-congratulatory class of Jew. Humans ought to have glorified (ἐδόξασαν, Rom 1:21) God as God, but instead exchanged the *δόξα* for an image of a perishable man (Rom 1:23). *Δόξα*, however, will be given by God to all who do good, Jew or Gentile (Rom 2:10); and in Rom 5:2f. Paul clarifies that his Christian *καύχησις* is simply in the hope of the *δόξα* of God, and at present it is also in suffering, since endurance in testing strengthens hope.

Abraham is the first to be mentioned in the epistle as 'giving glory (δόξαν) to God' (Rom 4:20, cf. 1:21), and this is closely bound up with act of faith in which he becomes father. He gives glory to God when he believes the promise of becoming father of many nations despite his necrotic flesh (Rom 4:19f.). Paul emphasises that this act of faith was 'in uncircumcision' (δι' ἀκροβυστίας), and that this makes him father to both Jews and Gentiles, if they share his faith that came δι' ἀκροβυστίας. The act of faith is not only trusting the words of a promise, as in Galatians, but more specifically it is trusting in God making alive the dead (τοὺς νεκρούς, Rom 4:17), made immediate to Abraham in the gift of seed from his nekrotic body (σῶμα νενεκρωμένον) and from the deadness (νέκρωσιν) of Sarah's womb (Rom 4:19). Paul's repeated, slightly incongruous use of νεκρ- language for the content of Abraham's faith prepares for his use of the same terms more appropriately to depict the Christian faith that God raised Jesus from the dead (ἐκ νεκρῶν, Rom 4:24). Abraham is father of all those who believe, not only because he put faith in God while uncircumcised, but also because they all believe *in something that is like what he believed*, and that *fulfils and transforms* it in the resurrection, which brings life from death in a new way. Abraham is father to those born of his flesh, but in the context of salvation history, he is father to those who believe *as* and believe *in* what he believed: that is, in life out of death.

God the father becomes more prominent as the implications of the resurrection for Christians are unfolded in the next part of the letter. Christians are buried 'with' Christ through baptism, so that just as Christ was raised from the dead διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, so they too shall walk in newness of life (Rom 6:4). The resurrection διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς has been a somewhat neglected verse in the epistle, and interpretive glosses on it show perplexity. Is the genitive subjective or objective? Does διὰ τῆς δόξης indicate the manner or mode of Jesus' resurrection (similar to Abraham having faith δι' ἀκροβυστίας), or the means by which, he was raised? Some wish to interpret δόξα here as 'power', comparing Rom 1:4 where Jesus was said to be appointed son of God ἐν δυνάμει 'in power' (SCHWINDT [2007, 168]). However, the theme of δόξα develops both the earlier theme of the creator's glory given up when exchange for an inferior image was made (Rom 1:23), and the earlier condemnation of those who boast in vain, compared with the Christian hope of the δόξα of God (Rom 2:17, 23; 3:7, 23, 27; 4:2; 5:2f.). It is in joining 'with-Christ' in baptism that the hope of the δόξα of God (δόξα τοῦ θεοῦ, Rom 5:2) becomes more fully a hope of the δόξα of *the father* (δόξα τοῦ πατρὸς, Rom 6:4).

Δόξα is pivotal in defining the fatherhood both of Abraham and of God. It is δόξα that humans failed to give God and that they lack (Rom 1:21; 3:7). Abraham gives δόξα to God in his act of faith: ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, δοὺς δόξαν τῷ θεῷ (Rom 4:20), and Paul wishes his Christian audience to perceive this as a Christian act of faith, both in the divine creator, who 'summons the things that are not as things that are' (Rom 4:17, cf. Rom 1:18–21) and as the one who brings life out of death according to his promise, such that the birth of Isaac is like the resurrection of Christ (Rom 4:19, 24f.). Abraham thus becomes father not only of Isaac, but also of all those raised with Christ 'through the glory of the father'. It is διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς that Christ is raised (Rom 6:4b), it is in this way that Christians walk in newness of post-baptismal life (Rom 6:4c), and while in the spirit of sonship they cry 'Abba, father', they look forward to being co-glorified with Christ as children, heirs and brothers (Rom 8:14–30). In his more intense engagement with Jewish interlocutors in Rom 9–11, Paul assumes the parallelism of 'children of Abraham' and 'children of God' (Rom 9:7f.), but emphasises that it turns not on fleshly descent but on the promise (Rom 9:8f.) and that the 'sons of God', 'sons of Israel' and 'seed' mentioned in the scriptures cited in Rom 9:25–29 include both Jews and Gentiles. Privileges that he has defined earlier in the epistle in Christian

terms, especially υἱοθεσία, δόξα and 'the fathers from whom Christ came according to the flesh', he acknowledges as quintessentially Jewish, but this is all the more reason why he longs for those of Jewish blood to share the faith of Christ (Rom 9:3–5).⁸ The last mention of 'father' in the epistle is the doxology in Rom 15:6, which emphasises unity in the shared activity of glorifying 'the God and father of our Lord Jesus Christ': ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι. As in Galatians, the unity of the congregation centres not on physical descent from Abraham, but on a relation to God the Father and to Jesus Christ, modelled by Abraham's faith and by his giving glory to God.

5. JOHN

In the fourth gospel, the question of the relation between having Abraham as father and having God as father arises in the rather sharp controversy in ch.8. The narrative context focuses on Jewish conflict with Jesus, but unlike in Paul, there are no immediate implications for Gentiles in view.⁹ Earlier in the gospel, Jesus' special relationship to the father has already been explored in relation to other significant 'fathers': Jacob in the dialogue with the Samaritan woman, and in ch.6 the crowd's 'fathers' who received manna in the wilderness. In those earlier encounters, Jesus' approach was to shift the conversation from the earthly fathers his interlocutors were thinking about, to the divine Father, and to what He was doing in and through the Son. In ch.8, the fatherhood of Abraham remains a significant issue throughout (ZINGG [2006, 107–131]).

The Jews first mention Abraham in Jn 8:33, and in the ensuing dialogue Jesus' references to 'son' and 'father' contain a certain irony: for the readers of the gospel, the phrases 'the son abides forever' (Jn 8:36) and 'I say what I have seen with the father' (Jn 8:38) resonate with remarks elsewhere about the divine Father and his Son, but in the immediate narrative context the Jews fail to recognise this, at first insisting only that Abraham is their father. The irony is slightly different from in other

⁸ His use of family language in the epistle as a whole emphasises most of all the use of 'brothers' for the Christian community, both Gentile and Jew, of whom Christ is 'firstborn' and who share the cry to God the 'father' (e.g. Rom 8:12, 15, 29); but he also at rhetorically significant points uses 'brothers' in the Jewish sense of fellow Jews according to the flesh (Rom 9:3; 11:25), and in Rom 16 he refers to many individual relatives of his by name (Rom 16:7, 11, 13, 21).

⁹ For fuller comparison between Paul and John 8, see DODD (1957).

Johannine dialogues, where there is tension between physical and spiritual understandings of the same term, such as 'water', 'bread', 'sight' or 'blindness'. In the matter of fathers, however, there are not only two different understandings of fatherhood (physical and spiritual), but also two different fathers (Abraham and God). When Jesus speaks of God, the Jews speak of Abraham (Jn 8:38f.); when he speaks of Abraham, they speak of God (Jn 8:39–41). Jesus differentiates between the physical seed of Abraham ('I know you are the seed of Abraham', Jn 8:37) and the spiritual one ('if you were children of Abraham, you would do the deeds of Abraham', (Jn 8:39), but he also insists on a shared character between children of Abraham and children of God: they would love, hear and know him and his words, which are from God. As in Paul, the children of God are children of Abraham, but not all who are of the seed of Abraham are properly his children. Unlike in Paul, John portrays the differentiation between children of Abraham prior to the resurrection.

As the altercation becomes fiercer, Jesus pronounce his interlocutors 'from your father, Diabolos' (Jn 8:44). This has often been treated simply as a continuation of the idea of spiritual fatherhood, according to which sons are like their fathers, hence the father can be discerned from the son (cf. 1 Jn 3:7–10, with POPKES [2005, 114–120]). While it is that, more importantly it is an explanatory device, to understand why they do not hear Jesus' words, or believe him when he speaks the truth from God. For John, the chief issue is not 'Who is the father of the Jews?', so much as 'Why do they not recognise that Jesus is from God the Father?' Hence the frequent causal particles in these verses: ὅτι (v.44); διὰ τῆς (v.46); διὰ τοῦτο... ὅτι (v.47). There is a non-correlation between Jesus' accusation that their father is the devil, and theirs that he is a Samaritan and 'has a demon': they are not using the concept of fatherhood to understand Jesus, and they seem to mean only that Jesus is mad (BROWN [1966, 1:358]).

In the final part of the debate, Jesus claims that whoever keeps his words will never see or taste death (Jn 8:51f.). The Jews think he is boasting that he is greater than 'our father Abraham', who died (Jn 8:53). Jesus guarantees his claim in two ways. Firstly, he appeals to his relation to the divine Father: he is not seeking his own glory but he honours the father and the father glorifies him (Jn 8:49f., 54; this is a prominent theme in John, but also recalls Paul's treatment of similar issues of glory and fatherhood in Romans). Secondly, Jesus supports his claim by Abraham's relation to him: 'Abraham rejoiced to see my day', and 'before Abraham became, I AM'. It is noticeable that although Jesus is certainly portrayed as a faithful Jew in this gospel (e.g. Jn 1:47–49; 4:22; 5:46), he is nowhere

said to be the child of Abraham. In this dialogue, he calls Abraham, 'your father', but speaks of 'my father' when he refers to God. His expression, 'Abraham *your* father rejoiced to see *my* day' (v.56) contrasts the personal pronouns. To call Abraham 'father' and to call God 'father' may involve no inevitable contradiction for the community, but in relation to Jesus the two are very different, since Jesus 'is' *before* Abraham 'became'. The relative significance of God as father in the community is apparent in the Johannine epistles: unlike in the Pauline epistles, they never mention Abraham the father, although they give strong emphasis to being children of God.

6. CHURCH LEADERS AS PARENTS

Paul calls himself 'father' to the Corinthians (1 Cor 4:14–17, cf. 2 Cor 6:13; 12:14); presents himself as mother to the Christ child being formed in the Galatians (Gal 3:19); depicts himself as like a nurse and father to the Thessalonians (1 Thess 2:7, 11, cf. v.17). Each of these images is unique in the extant corpus, and associates Paul's role closely with educating the 'children' in the community into a closer relationship to the divine father, who chides (cf. 1 Cor 4:14–21 with MYRICK [1996]), is the father to the Christians being made in Paul (Gal 3:19, discussed above), and is one whose love is made real in the parental care of the apostles (1 Thess 2:7, 11, 17 with 1:3f.; see HEATH [2009, 15–17]).

Much of Paul's self-presentation as parent, however, is less closely linked to God the father. He juxtaposes parental images with the more frequent appellation 'brothers', without any apparent sense of incongruity (e.g. Gal 3:12, 19; 1 Thess 2:17). 'Brothers' itself appears with diverse nuances; in writing to the Romans, Paul never depicts himself as parent (perhaps because he did not found the community) but he terms the recipients 'brothers', meaning at one moment Christians, both Jewish and Gentile (Rom 8:28; 14:10–21; 15:14, 30 etc.), at another non-Christian Jews, his brothers by blood (Rom 9:3 [and plausibly 7:1, 4; 10:1; 11:25]). The latter is a traditional Jewish way of using the term (e.g. Tob 2:3; 5:9–17). Paul writes also of individuals as children to him, and this imagery is extended in the deutero-Paulines (Timothy: 1 Cor 4:17; Phil 2:22; cf. 1 Tim 1:2, 18; 2 Tim 1:2; 2:1; Titus: Tit 1:4; Onesimus: Phlm 10). But God the father appears in the Paulines most frequently, and in the pastorals exclusively, in the context of the 'grace' in the letter opening, whose form varies, but typically runs approximately thus: 'grace and peace from God the father and

from our Lord Jesus Christ'. In the pastorals, this is always immediately preceded by addressing an individual as child, but without suggesting that the imagery of divine father informs the imagery of the Pauline father, or vice versa (1 Tim 1:2; 2 Tim 1:2; Tit 1:4). Indeed, in 2 Timothy 1:1–5 three kinds of parenthood are mentioned in quick succession (spiritual; divine; physical), without any close relationship between them being systematically drawn out.

Paul describes the children of God using both *υἱοί* and *τέκνα*, and his own spiritual children as *τέκνα* also; in the Johannine epistles, there is a more thoroughgoing distinction of terms: *τέκνα* describes the children of God, a relation which the author of the epistles shares with the communities; diminutive forms, *τεχνία* and *παιδία*, are used when he addresses them in the relation of spiritual father. Like Paul, the author(s) of these epistles call the communities their 'brothers' as well as their children (e.g. 1 Jn 3:13). These epistles thus keep apart the idea of divine fatherhood (shared by all) and the earthly, spiritual fatherhood of the community. Other Catholic Epistles refer to God as father—this is prominent especially in James and 1 Peter—but they do not address the communities as their children.

This tendency to separate the ideas of divine fatherhood from the spiritual fatherhood of the communities is similar to Jesus' own usage. Jesus in the gospels occasionally calls disciples 'children' (*τέκνα*, Mk 10:24; *τεχνία*, Jn 13:33; cf. Mt 23:37 // Lk 13:34), or addresses those for whom he performs miracles in such terms (*τέκνον*, Mt 9:2 // Mk 2:5; *θυγάτηρ*, Mk 5:34 // Lk 8:48). They do not call him, 'Father', but rather in terming them children he suggests his intimacy, care and maturity in relation to them. In John's gospel, where the divine father is especially prominent in the presentation of Jesus, Jesus' address to the disciples as 'children' is linked to his time with them (*τεχνία*, ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμι, Jn 13:33), during which Jesus shows the father by being in him and him in Jesus (Jn 14:10); after the resurrection Jesus speaks of the disciples as 'my brothers' and of the divine father as 'my father and your father, my God and your God' (Jn 20:17). In these gospel narratives, Jesus models the role of spiritual parent to the community who cares for them as children, while remaining to them 'teacher', 'Lord' and 'Son of God', from whom they learn to pray to the divine 'father' who is both his and theirs. Indeed, his authority is prominently grounded in the communication of his relationship to the Father as the Son from birth to baptism, as well as in his ministry (cf. Mk 1:11; Matt 1–4).

7. CONCLUSION

This paper has argued that the New Testament is most explicitly concerned with the relationship between God the Father and other parents when the Jewish ancestors, especially Abraham, are at issue. The problematisation of the relationship between God as father and Abraham as father is characteristically Christian, and it arises because the metaphor of God as father came to life in a new way when Jesus was identified as his son, with implications for other would-be children. Once the metaphor was brought to life in this way, God the father lost a significant aspect of difference from other parents: like earthly parents, he now had a particular, personal son. However 'spiritual' the relationship, the human son makes vivid the earthly aspect of the metaphor. Conversely, the interpretation of God as father of all who believe meant that Abraham lost a significant aspect of similarity to other parents. Abraham was 'father' of Christians not necessarily in the straightforward, physical sense, but rather in a spiritual sense. His wives are allegorised in Galatians, his trust in God bringing life from necrotic flesh invites allegorical interpretation in Romans. John the Baptist says that God can raise children from Abraham from stones; in both Matthew and John, the significance of having Abraham as a father recedes before the incomparable significance of the divine father.

Other parents are significant in these early Christian texts, but God the Father plays a far less explicit role in discourse about them. The evangelists raise questions about leaving one's parents to become a disciple through stories about following the Son, where the divine Father is not mentioned; Jesus' relationship to his earthly parents is more often explored by pointing to 'God' than to the 'Father'; some community leaders address communities as children, but they distinguish this from their shared place as children of God, a phrase whose nuance varies widely, from liturgical to ethical, anthropological, or theological resonances. Many early Christian communities call God father and call one another brothers, but these relationships are expressed separately. Both the liberal notion of the 'fatherhood of God and brotherhood of man', and the cosy, childhood mnemonic that, 'God is my father, Mary is my mother and Jesus is my brother', reflect a systematic reading of texts that do not distil such a clear correlation between God the father and other parents.

BIBLIOGRAPHY

- AASGAARD, R., *"My Beloved Brothers and Sisters!" Christian Siblingship in Paul*, London et al. 2004.
- BARCLAY, J.M.G., "The Family as Bearer of Religion in Judaism and Early Christianity", in: H. MOXNES (ed.), *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, London 1997, 66–80.
- BARR, J., "Abbā isn't 'Daddy'", *JTS* 39 (1988), 28–47.
- BARTON, S.C., *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew*, Cambridge 1994.
- , "The Relativisation of Family Ties in the Jewish and Graeco-Roman Traditions", in: H. MOXNES (ed.), *Constructing Early Christian Families: Family as Social reality and Metaphor*, London 1997, 81–102.
- BENNETT, W., "The Sons of the 'Father': The Fatherhood of God in the Synoptic Gospels", *Int* 4 (1950), 12–23.
- BROWN, R.E., *The Gospel According to John*, 2 vols., Garden City et al. 1966.
- et al. (eds.), *Mary in the New Testament*, Philadelphia 1978.
- DALY, M., *Beyond God the Father: Towards a Philosophy of Women's Liberation*, Boston 1973.
- DODD, C.H., "À l'arrière-plan d'un dialogue johannique", *RHPR* 1 (1957), 5–17.
- FITZMYER, J.A., *Luke the Theologian: Aspects of his Teaching*, London 1989.
- GAVENTA, B.R., "The Maternity of Paul: An Exegetical Study of Galatians 4:19", in: R.T. FORTNA et B.R. GAVENTA (eds.), *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis-Martyn*, Nashville 1990, 189–201.
- GRUNDMANN, W., *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen*, Weimar 1938.
- HAMERTON-KELLY, R., *God the Father: Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*, Philadelphia 1979.
- , "God the Father in the Bible and in the Experience of Jesus: The state of the Question", in: J-B. METZ et E. SCHILLEBEECKX (eds.), *God as Father?*, Edinburgh et al. 1981, 95–102.
- HEATH, J.M.F., "Absent Presences of Paul and Christ: *Enargeia* in 1 Thessalonians 1–3", *JSNT* 32 (2009), 3–38.
- HEGEL, G.W.F., *Early Theological Writings*, trans. and introduced by T.M. Knox, Chicago 1948.
- JEREMIAS, J., *The Prayers of Jesus*, trans. J. Bowden and C. Burchard, London 1967.
- , *New Testament Theology, Part One: The Proclamation of Jesus*, trans. John Bowden, London 1971.
- LEWIS, C.S., *The Four Loves*, London 1960.
- MALINA, A., "Image of God the Father in Matthew 1–4", in: L. DE SANTOS et al. (eds.), *"Perche stessero con Lui": scritti in onore di Klemens Stock SJ, nel suo 75° compleanno*, Rome 2010, 85–95.
- MAYER, G., "Aspekte des Abrahambildes in der hellenistisch-jüdischen Literatur", *EvT* 32 (1972), 118–27.
- MENKEN, M.J.J., "'Born of God' or 'Begotten by God'? A Translation Problem in the Johanneine Writings", in: R. BUITENWERF et al. (eds.), *Jesus, Paul and Early Christianity: Studies in Honour of Henk Jan de Jonge*, Leiden et al. 2008, 329–347.
- MEYER, P.W., "The Father: The Presentation of God in the Fourth Gospel", in: R.A. CULPEPPER et C.C. BLACK (eds.), Louisville 1996, 255–273.
- MONTEFIORE, H.W., "God as Father in the Synoptic Gospels", *NTS* 3 (1956–1957), 31–46.
- MUDDIMAN, J., *A Commentary on The Epistle to the Ephesians*, London et al., 2001.
- MYRICK, A.A., "'Father' Imagery in 2 Corinthians 1–9 and Jewish Paternal Tradition", *TynBul* 47 (1996), 163–171.

- PATTARUMADATHIL, H., *Your Father in Heaven: Discipleship in Matthew as a Process of Becoming Children of God*, Rome 2008.
- POPKES, E.E., *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften: zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus*, Tübingen 2005.
- REINHARTZ, A., "‘And the Word Was Begotten’: Divine Epigenesis in the Gospel of John", *Semeia* 85 (1999), 83–103.
- SCHWINDT, R., *Gesichte der Herrlichkeit: eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Studie zur paulinischen und johanneischen Christologie*, Freiburg 2007.
- SOSKICE, J.M., *The Kindness of God: Metaphor, Gender, and Religious Language*, Oxford 2008.
- SPARKS, H.F.D., "The Doctrine of the Divine Fatherhood in the Gospels", in: D.E. NINEHAM (ed.), *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R.H. Lightfoot*, Oxford 1955, 241–262.
- STROTMANN, A., *"Mein Vater Bist Du!" (Sir 51,10): Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften*, Frankfurt am Main, 1991.
- ZIMMERMANN, C., *Die Namen des Vaters: Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont*, Leiden et al. 2007.
- ZINGG, E., *Das Reden von Gott als "Vater" im Johannesevangelium*, Freiburg et al. 2006.

PART FOUR

LATE ANTIQUITY

THE DIVINE FATHER IN THE *GOSPEL OF TRUTH* (NHC I,3):
GOD AS *CAUSA EFFICIENS* AND *CAUSA FINALIS*

Lautaro Roig Lanzillotta

The *Gospel of Truth* (*GosTruth*) is preserved completely as the third treatise of Nag Hammadi Codex I¹ (known as the Jung Codex) and fragmentarily in Codex XII.² Despite some isolated and futile attempts to claim either a Syriac³ or a Coptic⁴ origin for the text, scholars now agree that before the Coptic version there was a Greek original, which was probably composed in the first half of the second century.⁵ Even if defining the genre of the text has proved to be difficult, we may agree with Harold Attridge and George W. MacRae's description of it as a "homiletic reflection on the 'Gospel' or message of salvation provided by Jesus Christ".⁶ Different scholars⁷ have claimed that the text has a Valentinian character, although some aspects seem not to wholly fit in the school of Valentinus.⁸ This impression might be due to the character of the text, however. Given its homiletic tone and its mainly exhortative goal, *GosTruth* does not present a logical exposition structured according to a doctrinal or expositive intention.⁹ Instead, the constructive principle that connects the powerful and inventive images is the association of ideas.¹⁰

¹ ATTRIDGE and MACRAE (1985). All translations follow this edition.

² NHC XII, 57.1–60.30F. See WISSE (1985).

³ NAGEL (1966).

⁴ FECHT (1961), has even proposed a Coptic origin for the text on the basis of alleged traces of ancient patterns of Egyptian prosody. See *contra* LÜDDEKENS (1963).

⁵ BÖHLIG (1966); MÉNARD (1970) and MÉNARD (1972, 9–17); ATTRIDGE and MACRAE (1985, 63f.).

⁶ ATTRIDGE and MACRAE (1985, 67). Earlier, see GROBEL (1960).

⁷ See GROBEL (1960, 26f.); VAN UNNIK (1955, 81.98–101); QUISPÉL (1955, 50); NOCK (1958, 323); JONAS (1960); MÉNARD (1972, 34–38); STANDAERT (1975/1976, 259). LAYTON (1987, 251) even considers authorship by Valentinus himself to be rather probable, although the only strong argument seems to be the work's alleged stylistic resemblance with Valentinus' fragments. See in general HELDERMAN (1988, 4064–69).

⁸ See an overview in WILSON (1980–1981). On the issue, see Leipoldt (1957, 831); SCHENKE (1958, 20–25); HAENCHEN (1964); COLPE (1978). See also ATTRIDGE and MACRAE (1985, 76–79).

⁹ MEYER (2007, 34).

¹⁰ See, for example, LAYTON (1987, 251). On the literary genre of *GosTruth*, see HELDERMAN (1988, 4069–72).

It is not my purpose to focus on the complex structure of the text, the general contents or the rhetorical strategies used by the writer to expose his message in a more convincing way. In line with the theme of this book, I intend to explore the idea of God behind the text. In doing so I will adopt a systematic exposition that is certainly alien to the text, but which will help us to get a better panorama of its worldview. Within this purpose I first delve into the epistemological framework of *GosTruth* in order to provide, secondly, an analysis of its theological perspectives that attempts to unveil possible influences on the text's idea of God. Finally, I focus on the individual believer and how to acquire knowledge of God and, with it, salvation.

1. THE KNOWLEDGE OF THE FATHER: THE EPISTEMOLOGICAL FRAMEWORK OF *GOSTRUTH*

As has repeatedly been pointed out, *GosTruth* is not a gospel in the regular sense of the term. Rather it is a discourse on the Gospel, namely on the good news of the Savior's coming to the earth, his message and his redeeming act, which this writing approaches from a double perspective.¹¹ On one hand, from a historical point of view, *GosTruth* narrates the Savior's activity, his intervention to save those who were in darkness; on the other hand, and more symbolically, its readership is informed about the pre-history of the Savior's redeeming act by means of a cosmogonical myth with anthropological implications that explains why his redemption was necessary, how it took place and what its results were.

Both perspectives are articulated in a clear epistemological framework that governs the text from the beginning. The very first lines place us before the polarity of ignorance to knowledge: as to the former, ignorance of the Father explains the process of decay originating tangible reality; as to the latter, the Father's will to provide knowledge of himself initiates the process of recovery, or redemption,¹² which is equated to the world's history.¹³ Coherently, *GosTruth* does not attribute the creation of

¹¹ See CERUTTI (1982).

¹² HOELLER (1989).

¹³ As *GosTruth* (NHC I,3) 24.28–32 puts it: "Since the deficiency came into being because the Father was not known, therefore, when the Father is known from that moment on the deficiency will no longer exist."

the material world to some lesser divinity as other Gnostic texts do.¹⁴ The appearance of tangible reality seems rather to be the necessary consequence of an accident in the divine realm, as a result of which ignorance appears for the first time in the divine region. As the text begins, we see the All or the totality searching for the Father. And indeed ignorance of the Father provokes the first movement in the region of repose and stability out of which the threefold devolution process explaining the appearance of the visible world takes place:

When the totality went about searching for the one from whom they had come forth (...) ignorance of the Father brought about anguish and terror; and the anguish grew solid like a fog, so that no one was able to see. For this reason, error (πλάνη) became powerful; it worked on its own matter foolishly, not having known the truth. It set about with a creation, preparing with power and beauty the substitute for the truth.¹⁵

These few lines condense the whole cosmogonical myth¹⁶ and describe the reign of Error, the world in which believers live. Devolution from the divine realm (*pleroma*) involves three steps that account for the appearance of psychical and hylic levels of being beside the realm of the intellect with which the divine is equated. The much debated question of whether the term 'All' (πᾶν) in the text refers to the totality of spiritual beings emanating from the Father only¹⁷ or whether it includes human beings as well¹⁸ is, I think, irrelevant in this phase, since humans did not appear on stage yet. At any rate in this section it must refer to an emanation from the divine, since the ignorance referred to seems to arise from a crash within the divine sphere and the resulting discrepancy between subject and object in the intellect's act of knowing. Subject and object coincided until this moment, and the self-contained Godhead enjoyed a leisure resulting from omniscience.

But how does this crash actually take place? How does the discrepancy between the subject and object of knowledge appear? *GosTruth* is not explicit about the first cause of its origination and this vagueness has been adduced by some scholars to contest the alleged Valentinian affiliation of the text. In their view, we would expect Sophia to play a more prominent

¹⁴ See, however, HELDERMAN (1981) and HELDERMAN (1988, 4090–96) with VAN DEN BROEK (1983, 63) and in ATTRIDGE (1985, 44).

¹⁵ *GosTruth* (NHC I,3) 17.5–20.

¹⁶ See FINNESTADT (1971).

¹⁷ HAARDT (1962, 25).

¹⁸ GROBEL (1960, 39).

role in the origin of the emanation from the divine source, as was apparently current among Valentinians.¹⁹ Against this point of view, however, one might adduce the Valentinian *Tripartite Tractate* (*TripTract*), which includes a process of devolution that is very similar to the one described in *GosTruth*. It is precisely their parallelism that may help us clarify the obscure points in *GosTruth*. Indeed, *TripTract* also attributes devolution to an accident in the divine sphere, but is more explicit than *GosTruth* as it attributes the crash to the Logos' inability to grasp the ungraspable and to bear the intensity of the light:

For he (*scil.* the Logos) was not able to bear the sight of the light, but he looked into the depth and he doubted. Out of this there was a division—he became deeply troubled—and a turning away because of his self-doubt and division, forgetfulness and ignorance of himself and <of that> which is.²⁰

Indeed the texts are parallel but the point of departure is diverse: while *GosTruth* seems to attribute the ignorance of the Father to God's nature, namely to the fact that due to his transcendence he is (at least discursively) incognoscible, in the *TripTract* it seems to arise from the incapacity of the Logos to bear the intensity of the light. Indeed the Logos "doubts" and looks down to the abyss: as soon as the object of the intellect's acts of knowing is not the intellect itself, it loses its self-centered activity and, consequently, its unity. Knowledge is no longer a direct and immediate matter and ignorance appears.

But let us return to *GosTruth*. We face the paradox that ignorance of the Father arises from the will to know him and that once this first step of the devolution is fulfilled, we automatically proceed to the second one, namely the appearance of affections: the primal ignorance of the Father first causes insecurity and doubt, then anguish and fear and, finally, a desire to know, since knowledge can remove all previous affections. This reference to affections symbolically enounces the appearance of a new realm of being: we no longer move in the realm of the intellect but in that of the soul to which passions belong. This stage is essential for the appearance of matter in the third and final step of devolution, in which a substantialization of affections takes place, precisely as Irenaeus and

¹⁹ See Irenaeus, *Adv. Haer.* 1.2.2–6. According to ATTRIDGE (1985, 44), either an alternative version of the myth of Sophia underlies the text or the writer intended to evoke it without explicitly identifying the major protagonist.

²⁰ *TripTract* (NHC I, 5) 77. 15–25. Translation by H.W. ATTRIDGE and D. MUELLER.

Pseudo-Tertullian report of the Valentinian system:²¹ it is the sublunary realm, the realm of matter in which Error, as *GosTruth* puts it, prepares, “with power and beauty the substitute for the truth.” Incidentally note that the three levels referred to in *GosTruth* are exactly the same as we see in *TripTract*: due to its first distraction, the Logos loses its original self-centered activity, characteristic of the realm of the intellect; as a result, doubt arises and, with it, confusion. These passions remove us from the divine realm of the intellect and take us to that of the soul. Finally, we reach the third level, the world of change and movement, in which forgetfulness inevitably leads to ignorance of what really is and, consequently, of oneself.

Since the origin of the world’s and man’s devolution is ignorance, knowledge is the only way to reverse this state of degradation. If ignorance provoked the dispersion of the intellect, knowledge can restore its unity by providing the means for an immediate and absolute understanding. In fact, as I pointed out elsewhere:

man’s current degraded condition can be explained from a purely epistemological perspective. On the one hand, the downward movement, which is equated with deficiency and imperfection, actually depicts the progressive dispersion of discursive thinking in its search to supersede lack of knowledge. As this movement begins in ignorance, it unavoidably conduces to error, then to wandering in the realm of phenomena and finally ends up in oblivion. On the other hand, the upward movement, which is equated with perfection and completion, describes the inversion of the (discursive) cognitive process, by means of which what was dispersed is gradually gathered in order to recover the primal unity preceding ignorance.²²

²¹ Irenaeus, *Adv. Haer.* 1.2.3: “But others of them fabulously describe the passion and restoration of Sophia as follows: They say that she, having engaged in an impossible and impracticable attempt, brought forth an amorphous substance, such as her female nature enabled her to produce. When she looked upon it, her first feeling was one of grief, on account of the imperfection of its generation, and then of fear lest this should end her own existence. Next she lost, as it were, all command of herself, and was in the greatest perplexity while endeavouring to discover the cause of all this, and in what way she might conceal what had happened. Being greatly harassed by these passions, she at last changed her mind, and endeavoured to return anew to the Father. When, however, she in some measure made the attempt, strength failed her, and she became a suppliant of the Father. The other aeons, Nous in particular, presented their supplications along with her. And hence they declare material substance had its beginning from ignorance and grief, and fear and bewilderment”. See also Pseudo-Tertullian, *Adv. omnes haer.* 4.4 (CCSL 2, 1406.24–1407.4), and MARKSCHIES (1992, 408f.). See JONAS (1963, 183f.), for a synoptic presentation of both texts.

²² See ROIG LANZILLOTTA (2007, 244).

This process is alluded to in logion 2 of the *Gospel of Thomas* in Nag Hammadi Codex II, 2: "Let him who seeks continue seeking until he finds. When he finds, he will become troubled. When he becomes troubled, he will be astonished, and he will rule over the All." In *GosTruth*, however, introspection and self-knowledge are preceded by the external, divine intervention that awakens man's dormant capacity to know, allowing first the remembrance of the kinship and then the subsequent gradual process of understanding that will later allow individuals to supersede their state of devolution.²³ The introductory lines to the Gospel are clear enough:

The gospel of truth is joy for those who have received from the Father of truth the grace of knowing him, through the power of the Word that came forth from the pleroma, the one who is in the thought and the mind of the Father, that is, the one who is addressed as 'the Savior', (that) being the name of the work he is to perform for the redemption of those who were ignorant of the Father, while in the name of the gospel is the proclamation of hope, being discovery for those who search for him.²⁴

It is this intervention that in turn permits the change of mind conducive to the 'turn around' (ἐπιστροφή) of man's intellect toward its proper objects that will allow the return to the Father.²⁵

2. THE DIVINE FATHER: GOD AS *CAUSA FINALIS* AND *CAUSA EFFICIENS*

As noted above, *GosTruth* has no doctrinal intentions. In contrast to Valentinian texts of later composition, such as the *TripTract*, *GosTruth* does not include a systematic description of God. It does include a couple of ontological characterizations of the Father, such as that he is the One, he is perfect and he is the One who exists.²⁶ The Father is referred to by means of cosmological notions, notably the assertions that he is pre-existent and unengendered;²⁷ he is also described as "the incomprehensible, inconceivable one, the perfect one, the one who made the totality, within him is the totality".²⁸ However, we are still far from the exhaustive

²³ See below.

²⁴ *GosTruth* (NHC I,3) 16.31–17.4.

²⁵ See McGuire (1986).

²⁶ *GosTruth* (NHC I,3) 267.24; 28.33; 42.15, respectively.

²⁷ *GosTruth* (NHC I,3) 20.1–3; 38.32–34, respectively.

²⁸ *GosTruth* (NHC I,3) 18.31f.

characterization of the first pages of the *TripTract*,²⁹ which approach the description of the Father from diverse, complementary perspectives.³⁰

At first sight, the Father of *GosTruth* reveals clear Aristotelian traits. Indeed the emphasis on his unity, his remoteness and especially his providing the All with a goal or objective (*telos*) point to the influence of the Unmoved Mover's self-centered activity or the transcendent *noesis noeseos* of the *Metaphysica*, the intellect that thinks itself and imparts movement to the lower world as an object of desire (ὄρεκτόν).³¹ To begin with, *GosTruth* refers twice to God or the divine realm with the expression "the thought and the mind of the Father"³² and asserts that the Father is capable of self-knowledge and self-reflection: "the Father is perfect, knowing every space within him".³³ Also, like the Aristotelian Godhead, the Father in *GosTruth* is wholly transcendent and it is precisely his transcendence that implies the ignorance that gives rise to the origin of the world: ignorance, error and oblivion "did not come into existence from the Father, although it did indeed come into existence because of him".³⁴ Everything exists within the Father, or, as *GosTruth* puts it, "the totality was inside of him, the incomprehensible, inconceivable one who is superior to every thought".³⁵ Even if it is not completely developed, this rudiment of negative theology indicates that discursive knowledge of him is impossible:³⁶

... since it was on account of the depth that they received error, the depth of the one who encircles all spaces, while there is none that encircles him. It was a great wonder that they were in the Father, not knowing him, and (that) they were able to come forth by themselves, since they were unable to comprehend or to know the one in whom they were.³⁷

²⁹ *TripTract* (NHC I,5) 51.8–57.8. BÖHLIG (1979).

³⁰ With ATTRIDGE and PAGELS (1985, 218), we may divide this characterization into three sections, of which the former (51.8–54.1) presents an ontological approach, the second (54.2–55.26) a more epistemological one and the third (55.27–57.8) a combination of both perspectives based on Middle-Platonic theology.

³¹ Aristotle, *Metaph.* 1072a 25ff.; *Meteo.* 339a 21ff.

³² *GosTruth* (NHC I,3) 16.35–36; 19.37. On Which ATTRIDGE and MACRAE (1985, 40f.). See also *TripTract* 60.3.

³³ *GosTruth* (NHC I,3) 27.24–26.

³⁴ *GosTruth* (NHC I,3) 18.1–3; 18.35f. See also Irenaeus, *Adv. Haer.* 2.17.10, *magnitudinem enim et virtutem Patris causas ignorantiae dicittis*, with ATTRIDGE and MACRAE (1985, 46).

³⁵ *GosTruth* (NHC I,3) 17.6–8. MÉNARD (1971).

³⁶ The comment of DÖRRIE (2008, 335), about Alcinous' negative theology also applies to this text: in, *Didask.* 164.18–165.16. 34–166.14, "Gemeint ist (...) dass der Erste Gott noch diskursiv fassbar ist, sondern nur intuitive (...) Auf den Ersten Gott treffen also die Kategorien des diskursiven Denkens und der sprachlichen Formulierung nicht zu."

³⁷ *GosTruth* (NHC I,3) 22.27–33.

But we also see that in Aristotelian fashion the Father in *GosTruth* attracts the totality, namely the realm of being below him, as an object of desire and it is this attraction that gives rise to the process of knowing at the end of which the totality will attain knowledge of the divinity. The notion of the Father as *causa finalis*, as final cause of the world, is perhaps the most evident trace of Aristotelian theology. The Father's role in the teleological structure of the universe is an essential one, since he attracts the All that emanated from him and must consequently return to him. *GosTruth* describes the Aristotelian conception of divine causality by means of the image of the Father's sweet fragrance:

For the Father is sweet and in his will is what is good (...) the children of the Father are his fragrance, for they are from the grace of his countenance. For this reason, the Father loves his fragrance, and manifests it in every place. And if it mixes with matter, he gives his fragrance to the light, and in his repose, he causes it to surpass every form (and) every sound. For it is not the ears that smell the fragrance, but (it is) the breath that has the sense of smell and attracts the fragrance to itself, and is submerged in the fragrance of the Father, so that he thus shelters it, and takes it to the place where it came from, from the first fragrance, which is grown cold.³⁸

As Attridge and MacRae pointed out, the metaphor of the fragrance is a well-known motif in religious texts from the first centuries of the Christian era.³⁹ In the present context, however, the focus of the metaphor is not on God or his divine attributes but rather on how he attracts the totality below him in the same way that someone breathes and inhales the fragrances around him, namely on God's final causality, which is stressed by means of the epistemological framework that governs the text (above). The state of the deficiency affecting the totality is a temporary accident (below): the Father retains the perfection of the All with a view to enabling its return to him:

For if this aeon had thus received their perfection, they could not have come [...] the Father. He retains within himself their perfection, granting it to them as a return to him, and a perfectly unitary knowledge. It is he who fashioned the totality, and within him is the totality, and the totality was in need of him.⁴⁰

³⁸ *GosTruth* (NHC I,3) 33.33–34.18.

³⁹ ATTRIDGE and MACRAE (1985, 99f.). See the studies by LOHMEYER (1919) and PUECH (1950).

⁴⁰ *GosTruth* (NHC I,3) 19.1–10.

However, it is precisely in elucidating the Father's final causality that the text departs from a purely Aristotelian idea of God. In spite of affirming the Father's incognoscibility—which as we saw above denies the possibility of attaining discursive knowledge of him—and his transcendence, the remote God of *GosTruth* is far from remaining unmoved and inaccessible. In fact, the Father intervenes in human history to make himself known, which would certainly be odd for a transcendent divinity that, as the Aristotelian God, exclusively thinks of itself. In what seems to be a polemical echo of Aristotle's view of divine causality, *GosTruth* explicitly asserts that God is also *causa efficiens*:

As in the case of a person of whom some are ignorant, he wishes to have them know him and love him, so—for what did the totality have need of if not knowledge regarding the Father?—he became a guide, restful and leisurely.⁴¹

The Father makes himself accessible by means of awakening the totality from drunkenness,⁴² from the slumber of oblivion blackening their understanding:

The oblivion of error was not revealed (...) Oblivion did not come into existence from the Father, although it did indeed come into existence because of him. But what comes into existence in him is knowledge, which appeared in order that oblivion might vanish and the Father might be known. Since oblivion came into existence because the Father was not known, then if the Father comes to be known, oblivion will not exist from that moment on.

Through this, the gospel of the one who is searched for, which <was> revealed to those who are perfect, through the mercies of the Father, the hidden mystery, Jesus, the Christ, enlightened those who were in darkness through oblivion. He enlightened them; he showed (them) a way; and the way is the truth which he taught them.⁴³

Until the Father's intervention, the totality experiences terrors, disturbances and instability;⁴⁴ their awakening, thanks to the knowledge they receive from the Father, allows them to begin finding their way back to him.⁴⁵

It is about themselves that they receive instruction, receiving it from the Father, turning again to him. Since the perfection of the totality is in

⁴¹ *GosTruth* (NHC I,3) 19.10–18.

⁴² *GosTruth* (NHC I,3) 22.14–21.

⁴³ *GosTruth* (NHC I,3) 17.36–18.21.

⁴⁴ *GosTruth* (NHC I,3) 28.32–29.32.

⁴⁵ *GosTruth* (NHC I,3) 29.33–30.16.

the Father, it is necessary for the totality to ascend to him. Then, if one has knowledge, he receives what are his own, and draws them to himself. For he who is ignorant is in need, and what he lacks is great, since he lacks that which will make him perfect. Since the perfection of the totality is in the Father, and it is necessary for the totality to ascend to him, and for each one to receive what are his own, he enrolled them in advance, having prepared them to give to those who came forth from him.⁴⁶

In its combination of the final and efficient causality of God, *GosTruth* takes a clear position in the hotly debated question of its historical period: was God completely transcendent and uncaring about the realm of being below him, as Epicurus' idle divinities were, or did he intervene in the world with a view to setting the process of redemption in motion (below)? In doing so, *GosTruth* combines the Aristotelian view of a divinity engaged in self-contemplation with a more Platonic notion conceiving of him as "Artificer and Father," as exposed in the *Timaeus*.⁴⁷ Admittedly, some may object that it is unnecessary to use Plato to explain God's care for his people, since love and pity are also characteristics of the Christian God. The fatherly features of the Christian God, however, should, in the last analysis, be also searched for in Plato's *Timaeus*.

GosTruth also presents many other clear and rather direct reminiscences of Plato's dialogues. First, in referring to the Father, *GosTruth* recurrently resorts to the Creator-and-Father metaphor.⁴⁸ As Whittaker originally pointed out and Ferrari has recently re-stressed, the section of the *Timaeus* (28C) that includes this metaphor was interpreted in negative theological terms from Cicero's *De natura deorum* (I 30) onwards;⁴⁹ that is exactly the interpretation we find in *GosTruth*. On the basis of several passages in Plato's dialogues stressing the difficulty of coming to know the divinity and, in case this was possible, of communicating it to others,⁵⁰ later

⁴⁶ *GosTruth* (NHC I,3) 21.5–25.

⁴⁷ Plato's expression, in *Ti.* 28C3–5, "Creator and Father" (ποιητὴς καὶ πατήρ) appears in the same terms in Celsus (*apud* Origen, *Cont. Cels.* 7.42.4f.) and in Apuleius, *De Plat.* 1.5.191 (p. 92, 14f.). In *Polit.* 273B2 and *Ti.* 41A7, however, the notion appears with a different wording, namely "demiurge and father" (δημιουργὸς καὶ πατήρ), on which see WHITTAKER and LOUIS (1990, 104 note 192); DÖRRIE (2008, 572–580); FERRARI (1996a); DILLON (2000), esp. 341f.; DILLON (2002, 224–226); OPSOMER (2005).

⁴⁸ For god as artificer, see *GosTruth* (NHC I,3) 18.31; 19.9f.; as Father, *passim*, but especially 21.23–25 and the image of the Father's fragrance in *GosTruth* 33.33–34.18 quoted above.

⁴⁹ WHITTAKER (1984, xii.305); WHITTAKER (1981, 50f.) and FERRARI (1996a, 396 note 4).

⁵⁰ See the passage in Plato, *Ti.* 28C3–5, which ever since Cicero, *De nat. deor.* I 30 (*In Timaeo patrem huius mundi nominari neget posse*) has been interpreted in a negative theological sense; see also *Cratyl.* 400D7–401A5; *Epist.* 7, 341C5f.; *Parm.* 142A3f.; *Symp.* 211A7;

Platonists also affirmed that God could neither be conceived of or transmitted by means of speech,⁵¹ be it an exposition or definition (ἄρρητος)⁵² or be it a name (ἄκατονόμαστος).⁵³ *GosTruth*'s assertion that the Father is incomprehensible⁵⁴ (which implies that he is unnamable)⁵⁵ is therefore shared by Middle Platonic,⁵⁶ Christian⁵⁷ and Gnostic Christian⁵⁸ sources of the period.

Another central aspect is, of course, the emphasis on God's goodness, which transpires in the text⁵⁹ and is widely attested to in Gnostic writings.⁶⁰ Of course God's goodness is mentioned in several other Platonic dialogues,⁶¹ the most famous perhaps being the end of the second book of the *Republic* in which Socrates condemns poetry for transmitting a distorted view of

Rep. 506D8-E5, all of which implicitly or explicitly deny the cognoscibility or communicability of God.

⁵¹ DÖRRIE (2008, 347f.).

⁵² The passages attesting to this view are numerous; see, for example, Philo, *De somn.* 1.67; Alcín., *Didask.* 164.31; 165.5 Whittaker Louis (on which see WHITTAKER and LOUIS [1990, 100 note 170] and DILLON [1993, 100–104]); Apuleius, *De deo Socr.* 3.124 (on which DÖRRIE [2008, Baustein 201]), *Apol.* 64.4; *Anon. in Plat. Parm.* I 3 Linguiti.

⁵³ Also numerous passages: Philo, *De somn.* 1.67.230f.; *De mut. Nom.* 11; Apuleius, *De deo Socr.* 3.124 (on which DÖRRIE [2008, Baustein 201]); Celsus *ap.* Origenes, *Contra Cels.* 7.42 (on which DÖRRIE [1976]). See LILLA (1972, 217). According to WHITTAKER (see note 48) the combination of both adjectives in Middle Platonic texts should be treated as a combined abbreviation of the passages of the *Ti.* and the *Seventh Letter*.

⁵⁴ See notes 34 and 36.

⁵⁵ WHITTAKER (1984, 304).

⁵⁶ See Philo AL, *De Somn.* 1.67 (on which DILLON [1996, 156f.]); Celsus 7.42; Max.Tyr., *Diss.* 8, 31; 11.8–12; Numenius fr. 12; Alcín., *Didask.* 165.4.

⁵⁷ Origen, *De princip.* 4.4.1; Hippolytus, *Ref.* 5.9.1; 7.26.1; Clem.AL., *Protr.* 6.68.1; Strom. 5.12.81; Theodoretus, *Graec. aff. cur.* 2.42; Cyril of Alexandria, *Adv. Iul.* 76.548 (PG).

⁵⁸ See Irenaeus, *Adv. Haer.* 1.11.1 and, notably, Basilides *apud* Hippolytus, *Ref.* 7.20.3–21.1; also Clement of Alexandria, *Excerpt. Theod.* 7.1. In the context of Nag Hammadi writings, see *TripTract* (NHC I,5) 54.12–23; 54.40f.; 55.14; 56.3; 56.26f.; *Eugnostos* (NHC III,3) 71.14–72.17; and *Valentinian Exposition* 24.39; 29.31.

⁵⁹ See, however, more specifically, *GosTruth* (NHC I,3) 33.34, "For the Father is sweet, and in his will is what is good"; 36.30–35, "But from him who has no deficiency, no seal is removed, nor is anything emptied, but what he lacks, the perfect Father fills again. He is good"; 42.25–33, "But they themselves are the truth; and the Father is within them, and they are in the Father, being perfect, being undivided in the truly good one, being in no way deficient in anything, but they are set at rest, refreshed in the Spirit"; 43.9–19, "They are the ones who appear in truth, since they exist in true and eternal life, and (since they) speak of the light which is perfect, and (which is) filled with the seed of the Father, and which is in his heart and in the pleroma, while his Spirit rejoices in it and glorifies the one in whom it existed, because he is good."

⁶⁰ See in the context of Nag Hammadi, for example, *TripTract* 53.6; *Val. Exp.* 23.34; *GosTruth* 40.26–29; 42.3–8; see also Valentinus fr. 2 (= Clem. AL. Strom. 2.20.114,6), on which MARKSCHIES (1992, 60–64); *Ptolemy to Flora* 7.5. (= Epiphanius, *Pan.* 33.7.5); Cerdo (Irenaeus, *Adv. Haer.* 1.27.1); Peratae (Hippolytus, *Ref.* 5.12.2).

⁶¹ See, besides Plato, *Ti.* 29E, also *Rep.* 379B1–383C; *Euthphr.* 15 A1–5; and *Polit.* 269D7–E.

the gods that makes them responsible for human evils.⁶² However, there are conspicuous similarities between *GosTruth* and the *Timaeus*, when the latter affirms (29E) that “He was good . . . He desired that all should be, so far as possible, like unto Himself. (. . .) For God desired that, so far as possible, all things should be good and nothing evil”.⁶³

Also, and more importantly, both reject the idea that the Father could experience *phthonos*: a term which in spite of its widespread (wrong) interpretation as ‘envy’ should be better explained as ‘stinginess’ or ‘grudge’.⁶⁴ In the *Timaeus*, the Father’s lack of grudge (φθόνος) is a corollary of his goodness and provides the reason for his creative act: given that he is good, the Father cannot but share his goodness.⁶⁵ This is what explains the Father’s decision to impart his order and perfection on imperfect matter.⁶⁶ *GosTruth* inherits the motif of the Father’s lack of grudge but approaches it from the opposite end (i.e., the imperfection of the totality) since Gnostics were mainly concerned with the existence of evil and deficiency. As other Nag Hammadi texts⁶⁷ do, *GosTruth* frequently affirms the Father’s infinite generosity,⁶⁸ which arises from his infinite goodness and explains the fact that he can only be the origin of good things.

In this context, in order to support its assertion regarding the Father’s lack of grudge, *GosTruth* uses the metaphor of the body and its members, which we know from Plato’s *Timaeus*, where it describes God’s relationship

⁶² The emphasis on God’s goodness does not reflect the background of a Gospel tradition as preserved in Mt 19:17, but rather a Platonic tradition. *Contra* QUISPÉL (1966, 96f.).

⁶³ Indeed on the basis of passages such as Plato’s *Ti.* 29E or *Republic* 508D, both Middle (Atticus, fr. 3; Philo, *De Op.* 21; *Cher.* 127; *Gig.* 25; Seneca, *Ep.* 65.10; Alcín., *Didask.* 10.3; 12.1; Numenius, fr. 20) and Neo-Platonic (Plotinus, *Enn.* 2.9; 5.5; 6.9) sources fully develop the notion.

⁶⁴ Plato, *Ti.* 29E, “He was good, and in him that is good no envy ariseth ever concerning anything; and being devoid of envy He desired that all should be, so far as possible, like unto Himself. (. . .) For God desired that, so far as possible, all things should be good and nothing evil.” See, on the interpretation of *phthonos* in general, ROIG LANZILLOTTA (2010) and, especially, ROIG LANZILLOTTA (2012).

⁶⁵ Plato, *Ti.* 29E3f., “He desired that all should be, so far as possible, like unto Himself.”

⁶⁶ Plato, *Ti.* 29E7–10, “For God desired that, so far as possible, all things should be good and nothing evil; wherefore, when he took over all that was visible, seeing that it was not in a state of rest but in a state of discordant and disorderly motion, He brought into order out of disorder, deeming that the former state is in all ways better than the latter.”

⁶⁷ *TreatRes* (NHC I,4) 49.36–50.11; *GosTruth* 18.38; 42.19f.; *TripTract* (NHC I,5) 57.31f.; 62.20f.; 70.26f.; *TeachSil* (NHC VII,4) 101.17–21. See, in general, VAN UNNIK (1973).

⁶⁸ This latter aspect is also stressed in *TripTract* 57.31; 126.2 and 136.22.

to the totality of the created world.⁶⁹ Also, as in Plato's dialogue,⁷⁰ *GosTruth* repeatedly refers to the All as being "within the Father".⁷¹ These Platonic echoes can be clearly seen in *GosTruth* as it affirms:

Although he retained their perfection within himself which he did not give to the totality, the Father was not jealous. What jealousy indeed (could there be) between himself and his members? For if this aeon had thus [received] their [perfection], they could not have come [...] the Father. He retains within himself their perfection, granting it to them as a return to him, and a perfectly unitary knowledge. It is he who fashioned the totality, and within him is the totality, and the totality was in need of him.⁷²

Plato's influence on *GosTruth* is not only visible in the concepts and the metaphors used to refer to them, however. It is especially obvious in the theodicy introduced here in line with the *Timaeus*, which intends to account for the appearance of imperfection in the context of God's creation: by retaining their perfection, God did not act out of stinginess or grudge towards the totality. Rather, he intended to provide them with the possibility of regaining it. In the current context, however, the introduction of such a theodicy is not only striking but also unnecessary: the first lines of *GosTruth* already exonerate God of any responsibility by attributing the existence of the imperfect world to the causally related steps of devolution arising from the primal ignorance and subsequent dispersion of the intellect.

I think consequently that the fatherly traits of God in *GosTruth* clearly show that he is simultaneously *causa finalis* and *causa efficiens*. In line with the Aristotelian view of God, the Father is *causa finalis* and attracts the totality as the object of desire, providing them with their goal (τέλος),

⁶⁹ Plato, *Ti.* 30B, "Thus, then, in accordance with the likely account, we must declare that this Cosmos has verily come into existence as a Living Creature endowed with soul and reason owing to the providence of God. (...) In the semblance of which of the living Creatures did the Constructor of the cosmos construct it? We shall not deign to accept any of those which belong by nature to the category of 'parts'; for nothing that resembles the imperfect would ever become fair. But we shall affirm that the Cosmos, more than aught else, resembles most closely that Living Creature of which all other living creatures, severally and generically, are portions. For that Living Creature embraces and contains within itself all the intelligible Living Creatures, just as this Universe contains us and all the other visible living creatures."

⁷⁰ Compare Plato, *Ti.* 30C–D, "For that Living Creature embraces and contains within itself all the intelligible Living Creatures, just as this Universe contains us and the other visible living creatures that have been fashioned."

⁷¹ *GosTruth* 17.6–9; 18.34f.; 22.27–33.

⁷² *GosTruth* (NHC I,3) 18.36–19.10.

which coincides with their origin (ἀρχή), something to turn themselves to.⁷³ In line with the *Timaeus*, however, the Father is also *causa efficiens* since he awakens the totality from the slumber of oblivion, actualizing their consciousness of the kinship. By sending his emissary, his Word or his Son, the Father intervenes in order to reorganize the disorder resulting from the interference of the sensible.⁷⁴

In combining both modes of divine causality, *GosTruth* shares the conception of God especially with Middle Platonic sources. Admittedly, the combination already appears in the pseudo-Aristotelian *De mundo*,⁷⁵ which combines Aristotle's view of God as Unmoved Mover and final cause with that of a divinity acting by means of its *dynamis* (energy) in the world of matter,⁷⁶ but the date of this treatise is still a hotly debated issue. God is still transcendent, but his divinity nevertheless reaches the most remote regions of the cosmos⁷⁷ and this, as *De mundo* emphasizes, does not imply any effort on his part.⁷⁸

However, for our present inquiry, our most interesting parallel for a fatherly conception of God is without any doubt Plutarch, since his writings are roughly contemporaneous with *GosTruth* and are also based on Plato's *Timaeus*. God's double causality turns up in Plutarch's work on several occasions. For example, in *De animae procreatione in Timaeo*, the world soul is said to be unable to attain the intelligible by itself, in spite

⁷³ *GosTruth* (NHC I,3) 21.2:25: "But those who are to receive teaching are the living, who are inscribed in the book of the living. It is about themselves that they receive instruction, receiving it from the Father, turning again to him. Since the perfection of the totality is in the Father, it is necessary for the totality to ascend to him. Then, if one has knowledge, he receives what are his own, and draws them to himself. For he who is ignorant is in need, and what he lacks is great, since he lacks that which will make him perfect. Since the perfection of the totality is in the Father, and it is necessary for the totality to ascend to him, and for each one to receive what are his own, he enrolled them in advance, having prepared them to give to those who came forth from him."

⁷⁴ *GosTruth* (NHC I,3) 18.11–21: "Through this, the gospel of the one who is searched for, which <was> revealed to those who are perfect, through the mercies of the Father, the hidden mystery, Jesus, the Christ, enlightened those who were in darkness through oblivion. He enlightened them; he showed (them) a way; and the way is the truth which he taught them."

⁷⁵ Even if up to the end of the 20th century general consensus considered the treatise *De mundo* to be pseudo-Aristotelian, G. Reale and A.B. Bos have devoted many pages to claiming Aristotelian authorship. See on the issue, REALE and BOS (1995, 23–58).

⁷⁶ Ps. Ar., *De mundo* 397B27–28A4; see REALE and BOS (1995, 215f. and 321f.) and, more recently, BOS (2010), esp. 368f.

⁷⁷ Ps. Ar., *De mundo* 397B21; 399A31.

⁷⁸ Ar., *Metaph.* 1074B28f.; *De coel.* 284A27–35; Strato of Lampsacus, fr. 32, on which, BALTES (1976, 24).

of its inherent inclination.⁷⁹ In order to do so, it needs intervention from above, from the superior principle (κρείττονος ἀρχῆς), because only then will the soul be able to activate its dormant intellectual activity (1026E).⁸⁰ Then the soul achieves its goal of moving in “a circular motion around that which always remains fixed, a motion that is most closely in contact with real being” (1024C–D).⁸¹ Indeed, this is the reason why, according to *Platonic Questions*, Plato described God as “Father and Creator”:⁸² according to Plutarch, he is Father of the soul insofar as he shares his rationality with it and he is Creator of the world because he imparts, by means of the soul that serves him as instrument, order on chaotic matter, transforming it into the body of the world.⁸³

The conception of God as a final and efficient cause recurred in the turn from the first to the second centuries AD and appeared in both Middle Platonism and neo-Aristotelianism. An example of the former is Alcinous,⁸⁴ who perhaps in a reference to Plato’s *Cratylus* (400A 8–10)—in which Intellect and Soul confer order upon the bodily nature—describes the Father as “rousing up the soul of the world and turning it to himself”.⁸⁵ This idea also appears in Neo-Aristotelian writing with Alexander of

⁷⁹ On the difficulties of this assertion in Plutarch, see FERRARI (1996b, 50f.).

⁸⁰ See also Plu., *De an. procr.* 1024C and 1023C.

⁸¹ DILLON (1996, 205f.), commenting upon the common notion in Plutarch and Alcinous, proposes the influence of Plato’s *Politicus* (269ff.), but such a background, as he also admits, produces more problems than solutions.

⁸² As is well known, Plutarch inverts the order of Plato’s assertion.

⁸³ See Plu., *Qu. Plat.* IV 1003A and *De an. procr.* 1016F–1017A, in which Plutarch describes God and Soul engaged in the creation of the world. As for *De facie* 945A, God shapes the soul and the latter, in turn, imparts order on the body of the world. In *De Pyth.* 404BC, Plutarch explicitly refers to the soul as “instrument” of God. On this issue, see ROIG LANZILLOTTA (forthcoming).

⁸⁴ Alcin., *Didask.* 164.23–165.4: the Cosmic-Soul is intrinsically related to God and as such is naturally attracted to Him, but this does not seem to be enough, since God ‘bestows order’ (χοσμέω) on it by “rousing it from a deep sleep and by turning (ἐπιστρέφω) it towards Himself” (*Didask.* 165.1–3). This is how the Cosmic-Intellect of the Cosmic-Soul is brought into actuality. Not only is Alcinous’ “deep sleep” comparable with *GosTruth*’s slumber of oblivion, but also the idea of God “ordering” the human soul. See LOENEN (1956, 302–07); MORAUX (1984, 464). For the Aristotelian origin of the “deep sleep” motif, see our ROIG LANZILLOTTA (2003, notes 46 and 50). For a Middle Platonic origin, see WITT (1937, 131f.); for its origin in Plutarch, see LOENEN (1957, 51). See the motif also in Aristides Quintilianus, *Mus.* 3.25, p. 128.29; BOS (2002, 287 note 58).

⁸⁵ Alcin., *Didask.* 164.42–165.4: Κατὰ γὰρ τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν ἐμπέπληκε πάντα ἑαυτοῦ, τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου ἐπεγείρας καὶ εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέψας, τοῦ νοῦ αὐτῆς αἴτιος ὑπάρχων· ὃς κοσμηθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς διακοσμεῖ σύμπασαν φύσιν ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ (The father fills the cosmic soul with his forms and rouses, in this way, its intellect. Once the cosmic soul’s intellect has been actualized, it confers order on the material world.).

Aphrodisias' development of the notion of the 'adventitious intellect' (νοῦς θύραθεν) on the basis of Aristotle's noetics.⁸⁶

Be that as it may, in *GosTruth* God's efficient causality is necessary due to the oblivion concerning the Father. The knowledge of the Father makes its appearance "in order that oblivion might be vanished and the Father might be known".⁸⁷ By sending his Word or Son he makes himself accessible, first by means of discursive knowledge:

... for he revealed it in view of a knowledge in which all its emanations concur. This is the knowledge of the living book, which he revealed to the aeons at the end as his letters, revealing how they are not vowels nor are they consonants, so that one might read them and think of something foolish, but (rather that) they are letters of the truth, which they alone speak who know them. Each letter is a complete <thought>, like a complete book, since they are letters written by the Unity, the Father having written them for the aeons, in order that by means of his letters they should know the Father.⁸⁸

Given that degradation is due to ignorance, humans find themselves trapped in the networks of discursive thinking. Discursive knowledge of the Father will help them to retrace the steps of devolution. Once unity and completeness have been regained, intuitive and direct apprehension of the divine will be automatic.

3. THE RETURN TO THE FATHER: THE PERFECTION OF THE ALL IS IN THE FATHER

As already advanced in the first section of this paper,⁸⁹ the framework of the text is clearly epistemological: downward and upward movements are determined by ignorance and knowledge. Consequently, *GosTruth* does not only present the soteriological process as a "return to the source of all

⁸⁶ On this issue, see ROIG LANZILLOTTA (2003, 38–40). According to Alexander, the intellect, which comes into man from outside, is the cause of the actualization of the 'material intellect' (*De an.* 81.9–28, ὑλικὸς νοῦς) which transforms it first into 'acquired intellect' (*De an.* 82.1–6, ἐπικτητός νοῦς) and finally into 'productive intellect' (*De an.* 90.19ff., νοῦς ποιητικός). By means of this actualization, according to Alexander, man assimilates himself to the divine, which according to MERLAN (1963, 16f.), might be a Peripatetic version of the Platonic 'likeness to God', since Alexander uses the verb ὁμοιοῦσθαι (*De an.* 90.17). *Contra* DONINI (1974, 36f.).

⁸⁷ *GosTruth* (NHC I,3) 18.1–7.

⁸⁸ *GosTruth* (NHC I,3) 22.35–23.18.

⁸⁹ See above section 1.

being, which is simultaneously a return to one's true self",⁹⁰ as Gnostic texts generally do. Given that lack of knowledge is the origin of all evils ("for he who is ignorant is in need and what he lacks is great, since he lacks that which will make him perfect"),⁹¹ knowledge provides the final and desired restoration of the incompleteness and imperfection that originated in the primal ignorance of the Father.

So how can humans attain knowledge of a remote divinity whose transcendence makes any gnoseological attempt futile? The first essential movement is fulfilled by God's fatherly attitude towards the totality: he wishes to reveal himself, to make himself known to his own. However, this is not an easy task since rationality and discursivity, with which knowledge it is intrinsically associated in the sublunary realm, tend to obscure human means and a proper perception of the divine. Admittedly, the last text quoted at the end of the previous section⁹² described the way in which the Father reveals himself in rather discursive terms. However, we have also seen that the attempt to know the Father through discursive means originated the devolution process that removed the totality from the Father.

It seems therefore clear that discursive knowledge of the Father can only have a provisory character and needs to be superseded in the long run. This is the goal of the Savior's intervention. It is his awakening activity that will allow the following process of restoration at the end of which the reunion with the divine takes place:

Through this, the gospel of the one who is searched for, which <was> revealed to those who are perfect, through the mercies of the Father, the hidden mystery, Jesus, the Christ, enlightened those who were in darkness through oblivion. He enlightened them; he showed (them) a way; and the way is the truth which he taught them.⁹³

Therefore, the return to the Father includes several steps. First, individuals must become aware of their origin and belonging. As *GosTruth* affirms, "it is about themselves that they receive instruction, receiving it from the

⁹⁰ ATTRIDGE and MACRAE (1985, 53), on *GosTruth* (NHC I,3) 19.5; see also *GosTruth* 21.5–11, 25.11–19, 28.8–19; *TripTract* (NHC I,5) 78.1–3, 123.32f.; Cf. Irenaeus, *Adv. Haer.* 1.2.2 and *C.H.* 1.13. See also MÉNARD (1972, 91).

⁹¹ *GosTruth* (NHC I,3) 21.14–18. Cf. Clement of Alexandria, *Exc. Theod.* 78.2. See ATTRIDGE and MACRAE (1985, 62).

⁹² See above.

⁹³ *GosTruth* (NHC I,3) 18.11–21.

Father, turning again to him".⁹⁴ Then, introspection and self-knowledge will play an essential role, since they allow the change of mind (μετάνοια) that our text associates with the return to the Father,⁹⁵ which should not be understood as 'repentance' in a traditional way. In the current framework, it is not free will that caused the process of devolution, but rather ignorance (ἄγνοια). It seems obvious then that μετάνοια is the process by which one becomes aware and distances oneself from one's former way of life, without including moral undertones.⁹⁶ This process is not understood as the qualitative change that transforms man's nature, but rather the contrary: by means of the ἐπιστροφή, man rejects what he is not and what he has never been in order to recover what he really is.⁹⁷ This awareness and the subsequent process of introversion provide the self-knowledge necessary to overcome man's inferior being, in this case discursivity. *GosTruth* repeatedly refers to the idea that the perfection of the totality is in the Father himself and that, therefore, in order to recover it, the totality must return to him. Once discursive thinking is abolished, knowledge of the Father becomes an instant matter:

The Father reveals his bosom.—Now his bosom is the Holy Spirit.—He reveals what is hidden of him—what is hidden of him is his Son—so that through the mercies of the Father, the aeons may know him and cease laboring in search of the Father, resting there in him, knowing that this is the (final) rest. Having filled the deficiency, he abolished the form—the form of it is the world, that in which he served.⁹⁸

⁹⁴ *GosTruth* (NHC I,3) 21.5–8.

⁹⁵ Indeed *GosTruth* (NHC I,3) 35.22f. affirms that "return is called μετάνοια," either equating both terms with one another or, rather, conceiving the latter as a *sine qua non* of the former.

⁹⁶ On the absence of the concept of 'sin' in Gnosticism, LUTTIKHUIZEN (2001, 174). See also H.C. Puech in MALININE (1961, 17) and MÉNARD (1972, 17), who points out that μετάνοια originally referred to "la libération de la sensibilité qui élève l'âme à un contact avec Dieu," for which meaning he quotes Philo, *Praem.* 15f., *Mut.* 124, *Deus* 8f., *Heres* 6f., *Spec. leg.* 1.201. In fact, KASSER (1973–1975, 353), following NORDEN (1913, 134–40), rightly translate the term in *TripTract* as "répiscence, prise de conscience de soi-même." So, similarly, does MÉNARD (1972, 167): "retour sur soi-même."

⁹⁷ Clement of Alexandria presents a very similar view of the ἐπιστροφή, which he conceives of as an 'undiverted return towards God' (*Strom.* 7.43.5) by means of which the mind becomes a unity with itself and with God (*Strom.* 5.80.9; *Protr.* 88.2; cf. *Strom.* 4.9.5, on which see WITT (1931, 203). The issue is also central in Plotinus, *Enn.* 6.2.9.35f.; 6.9.2.40ff.; 5.6.5.10ff. 5.3.13.13f., and Neoplatonism: See Porphyry, *Ad Marc.* 24.11, *Sent.* 7, 13, with DEUSE (1985, 176f. and 195f.); Proclus, *Inst. Th.* 31, *In Tim.* 65, *In Alcib.* 103a. See also the numerous references included by WITT (1931, 203 note 12) and KRÄMER (1964, 317 and notes 469 and 470) for Plotinus' conception of the ἐπιστροφή as a 'return to oneself and to the One' and as identity or reunion of subject and object. See also O'MEARA (1993, 100–10).

⁹⁸ *GosTruth* (NHC I,3) 24.9–24.

The return to the primal unity finally restores the value lost in the dispersal. Whereas division was a sign of deficiency, unity is equated with perfection:⁹⁹

So from that moment on the form is not apparent, but it will vanish in the fusion of Unity, for now their works lie scattered. In time Unity will perfect the spaces. It is within Unity that each one will attain himself; within knowledge he will purify himself from multiplicity into Unity, consuming matter within himself like fire, and darkness by light, death by life.¹⁰⁰

4. CONCLUSIONS

It seems clear that *GosTruth* shows a form of Christianity that was heavily influenced by Greek philosophy. To begin with, the epistemological framework of the text clearly presents the existing human condition as a result of the application of a discursive kind of knowledge. Conversely, it presents theoretical knowledge as the antidote that may help individuals retrace the steps of devolution. Behind this conception we see the background not only of Plato's distinction between *doxa* and *episteme*, but more specifically the Aristotelian contrast between discursive knowledge (*episteme*) and intuitive, direct apprehension (*theoria*).

The Greek philosophical background is also evident in *GosTruth*'s view of redemption. It is knowledge (*gnosis*) that allows humanity to overcome its degraded condition, by deconstructing the successive steps of devolution. If descent (*katabasis*) was caused by ignorance, ascent (*anabasis*) is enacted by means of knowledge. However, *GosTruth* claims that knowledge of God is not possible by means of discursive knowledge, since that is precisely what removes the totality from God. Notwithstanding this, our fallen condition implies the provisory application of discursive knowledge in order to achieve a preliminary notion of the divine that will later need to be superseded, since the final apprehension of God can only be attained by an immediate and intuitive kind of knowledge. In *GosTruth*, humans are able to switch from one mode of knowledge to the other thanks to divine intervention.

⁹⁹ *GosTruth* (NHC I, 3) 24.25–29. Compare Irenaeus, *Adv. Haer.* 1.16.2, 1.21.4. For the underlying Valentinian technical use of κένωμα or ὑστέρημα, see HAARDT (1962, 33). See also Clement of Alexandria, *Strom.* 4.13.90.1 (= Valentinus fr. 5). Further, MÉNARD (1972, 120) and ATTRIDGE and MACRAE (1985, 73).

¹⁰⁰ *GosTruth* (NHC I,3) 25.3–19.

Greek philosophy is also present behind *GosTruth's* idea of God. Aristotle's conception of the Unmoved Mover certainly lurks behind the text's view of the divinity, with its emphasis on its unity, transcendence, intellectual nature and, specially, its final causality. In spite of these clear Aristotelian traits, however, *GosTruth* also conceives of God as the Father caring for his children and, due to his mercy, making himself accessible to humanity. This intervention in human history is rather odd for an Aristotelian deity and in fact brings *GosTruth's* notion of God closer to the Platonic view. Admittedly, some might object to the idea that the view of God in the First Hypothesis in Plato's *Parmenides* is as transcendent as Aristotle's notion. However, in the historical period in which *GosTruth* was composed, Platonism mainly tended to rely on the theology of Plato's *Timaeus*. Interestingly, not only the view of God as "creator and father," but many other elements in *GosTruth* strikingly recall Plato's view of God as described in the *Timaeus*. This combination of the Aristotelian and Platonic views on God is shared by different philosophical testimonies of the period, notably by Plutarch, as is well attested both in Middle Platonism and in neo-Aristotelianism.

Whether due to external influence or to the author's own parallel innovation, this combination of the Platonic and Aristotelian conceptions of God very well suited the scope of *GosTruth*, which was able to offer a well-defined philosophical idea of God and simultaneously present him as the divine Father, since in spite of his transcendence he was close enough to his people to deserve such a name. By presenting divine revelation as the obverse of God's transcendence, the author was able to overcome the gulf between divine and human spheres that under the influence of philosophy run the risk of becoming insurmountable. This allowed him, on one hand, to avoid the radical developments from the Aristotelian *nous* by Epicurus and Lucretius, whose idle divinities did not pay heed to the vicissitudes of the sublunary world. On the other hand, he was able to shun Marcion's dualistic theology, since his righteous and merciful gods were united in the same divine person.

BIBLIOGRAPHY

- ATTRIDGE, H.W. (ed.), *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introduction, Texts, Translations, Indices*, Leiden 1985.
- ATTRIDGE, H.W. et G.W. MacRae, "The Gospel of Truth", in: ATTRIDGE, H.W. (ed.), *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introduction, Texts, Translations, Indices*, Leiden 1985, 55–117.

- ATTRIDGE, H.W. et E.H. Pagels, "The Tripartite Tractate", in: ATTRIDGE, H.W. (ed.), *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introduction, Texts, Translations, Indices*, Leiden 1985, 217–497.
- BALTES, M., *Die Weltentstehung des Timaios nach den antiken Interpreten vol. 1*, Leiden 1976.
- BÖHLIG, A., "Zur Sprache des Evangelium Veritatis", *Museon* 79 (1966), 317–333.
- , "Zum Gottesbegriff des Tractatus tripartitus: Nag Hamadi C.1,5", in: A.M. RITTER (ed.), *Kerygma und Logos; Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum: Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1979, 49–67.
- BOS, A.P., "'Aristotelian' and 'Platonic' Dualism in Hellenistic and Early Christian Philosophy and in Gnosticism", *VC* 56 (2002), 273–291.
- , "Aristotle on God as Principle of Genesis", *British Journal for the History of Philosophy* 18 (2010), 363–377.
- CERUTTI, M.V., "Conoscere ed essere nel Vangelo di Verita", in: J. RIBS et al. (eds.), *Gnosticisme et monde hellénistique: Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11–14 mars 1980)*, Louvain-la-Neuve 1982, 424–428.
- COLPE, C., "Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 21 (1978), 144f.
- DEUSE, W., *Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Mainz 1985.
- DILLON, J., *Alcinous. The Handbook of Platonism*, Oxford 1993.
- , *The Middle Platonists*, Ithaca 1996.
- , "The Role of the Demiurge in the Platonic Theology", in: H.D. SAFFREY et L.G. WESTERINK (eds.), *Proclus et la théologie platonicienne*, Lovaina et al. 2000, 339–349.
- , "Plutarch and God: Theodicy and Cosmogony in the Thought of Plutarch", in: D. FREDE et A. LAKS (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden 2002, 223–237.
- DONINI, P.L., *Tre Studi sull'Aristotelismo nel II Secolo D.C.*, Turin 1974.
- DÖRRIE, H., "Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit dem christlichen Theologie", in: ID., *Platonica Minora*, München 1976, 229–262.
- DÖRRIE, H. et al., *Der Platonismus in der Antike 7.1: Die philosophische Lehre des Platonismus. Theologia Platonica*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2008.
- FECHT, G., "Die erste Teil des sogenannten Evangeliums Veritatis (S. 16,31–22,20) I", *Orientalia* 30 (1961), 371–390.
- FERRARI, F., "Dio: Padre en Artefice. La teologia di Plutarco in Plat. Quaest. 2", in: I. GALLO (ed.), *Plutarco e la religione*, Naples 1996, 395–409 (cited as FERRARI 1996a).
- , "La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco", *Museum Helveticum* 53 (1996), 44–55 (cited as FERRARI 1996b).
- FINNESTADT, R.B., "The Cosmogonic Fall in Evangelium veritatis", *Temenos* 7 (1971), 38–49.
- GROBEL, K., *The Gospel of Truth: A Valentinian Meditation on the Gospel; Translation from the Coptic and Commentary*, Nashville et al. 1960.
- HAARDT, R., "Zur Struktur des Plane-Mythos im Ev. Veritatis des Cod. Jung", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 58 (1962), 24–38.
- HAENCHEN, E., "Literatur zum Codex Jung", *Theologische Rundschau* 30 (1964), 47–49.
- HELDERMAN, J., "Isis as Plane in the Gospel of Truth", in: M. KRAUSE (ed.), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Eighth International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 3rd–8th 1979)*, Leiden 1981, 26–46.
- , Art. Das Evangelium Veritatis in der neueren Forschung, in: ANRW II/25/5, Berlin et al. 1988, 4054–4106.
- HOELLER, S.A., "Redemption and Ecstasy: The Gospel of Truth and the Gospel of the Egyptians", in: ID., *Jung and the Lost Gospels: Insights into the Dead Sea Scrolls and the Nag Hammadi Library*, Wheaton et al. 1989, 217–30.

- JONAS, H., "Review of *Evangelium Veritatis*. Codex Jung, ed. M. Malinine, H.C. Puech, G. Quispel", *Gnomon* 32 (1960), 327–329.
- , *Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston 1963.
- KASSER, R. et al. (eds.), *Tractatus Tripartitus vol. 1, De Supernis*, Bern 1973.
- KRÄMER, H., *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964.
- LAYTON, B., *The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions*, Garden City 1987.
- LEIPOLDT, J., "Das 'Evangelium der Wahrheit'", *Theologische Literaturzeitung* 82 (1957), 826–834.
- LILLA, S., *Clement of Alexandria: a Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1972.
- LOENEN, J.H., "Albinus' Metaphysics. An attempt at Rehabilitation(I)", *Mnemosyne* IV 9 (1956); 296–319.
- , "Albinus' Metaphysics. An attempt at Rehabilitation (II)", *Mnemosyne* IV 10 (1957); 35–56.
- LOHMEYER, E., "Vom göttlichen Wohlgeruch", *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl.* 10.9 (1919), 13.
- LÜDDEKENS, E., "Beobachtungen zu Schrift und Sprache des 'Evangeliums Veritatis'", *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 90 (1963), 81–89.
- LUTTIKHUIZEN, G., "Gnostic Hermeneutics", in: R. KESSLER et P. VANDERMERSCH (eds.), *God, Biblical Stories and Psychoanalytic Understanding*, Frankfurt am Main 2001.
- MALININE, M., et al. (eds.), *Evangelium Veritatis, Suppl. Codex Jung F.XVIIr–F.XVIIv (p.33–36)*, Zürich et al. 1961.
- MARKSCHIES, C., *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten*, Tübingen 1992.
- MCGUIRE, A.M., "Conversion and Gnosis in the Gospel of Truth", *NovT* 28 (1986), 338–355.
- MÉNARD, J.-E., "La structure et la langue originale de l'Évangile de Vérité", *RevScRel* 44 (1970), 128–137.
- , "L'Évangile de Vérité et le Dieu cache des littératures antiques", *RevScRel* 45 (1971), 146–161.
- , *L'Évangile de Vérité: Traduction française, introduction et commentaire*, Leiden 1972.
- MERLAN, P., *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Tradition*, The Hague 1963.
- MEYER, M., *The Nag Hammadi Scriptures*, New York 2007.
- MORAUX, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen vol. 2, Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*, Berlin 1984.
- NAGEL, P., "Die Herkunft des Evangelium Veritatis in sprachlicher Sicht", *Orientalische Literaturzeitung* 61 (1966), 5–14.
- NOCK, A.D., "A Coptic Library of Gnostic Writings", *JTS* 9 (1958), 314–324.
- NORDEN, E., *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig et al. 1913.
- O'MEARA, D.J., *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Oxford 1993.
- OPSOMER, J., "Demiurges in Early Imperial Platonism", in: R. HIRSCH-LUIPOLD (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch*, Tübingen 2005, 51–100.
- PUECH, H.C., "Parfums sacrés, odeurs de sainteté, effluves paradisiques", *L'amour de l'art*, (1950), 36–40.
- et al. (eds.), *The Jung Codex: A Newly Recovered Gnostic Papyrus*, London 1955.
- QUIPEL, G., "The Jung Codex and Its Significance", in: PUECH et al. (eds.), *The Jung Codex: A Newly Recovered Gnostic Papyrus*, London 1955, 35–78.
- , *Ptolémée. Lettre à Flora*, Paris 1966.

- REALE, G. et A.P. Bos, *Il trattato Sul Cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Milano 1995.
- ROIG LANZILLOTTA, L., "Bridging the Gulf between Transcendence and Immanence in Late Antiquity", in: A.A. MACDONALD et al. (eds.), *Scholarship and Society in the Near-East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West*, Leuven 2003, 37–51.
- , *Acta Andreae Apocrypha. A New Perspective on the Nature, Intention and Significance of the Primitive Text*, Geneva 2007.
- , "The So-called Envy of the Gods: Revisiting a Dogma of Ancient Greek Religion", in: J. DIJKSTRA et al. (eds.), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leiden 2010, 75–93.
- , "Plutarch's Idea of God in the Religious and Philosophical Context of Late Antiquity", in: L. ROIG LANZILLOTTA et I. MUÑOZ GALLARTE (eds.), *Plutarch in the Religious and Philosophical World of Late Antiquity*, Leiden 2012, 137–150.
- , "Plutarco y la paternidad de Dios: el Timeo platónico y el platonismo medio", in: P. DE NAVASCUÉS, M. CRESPO, A. SÁEZ (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*. Volumen V, Madrid, 2013, forthcoming.
- SCHENKE, H.M., *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Berlin 1958.
- STANDAERT, B., "L'Évangile de Vérité: Critique et Lecture", *NTS* (1975/1976), 243–275.
- VAN DEN BROEK, R., "The Present State of Gnostic Studies", *VC* 37 (1983), 41–71.
- VAN UNNIK, W.C., "The Gospel of Truth and the New Testament", in: H.C. PUECH et al. (eds.), *The Jung Codex: A Newly Recovered Gnostic Papyrus*, London 1955, 79–129 (= *Sparsa collecta* III [Leiden 1983] 163–191).
- , "De ἀφροῖα van God in de oudchristelijke litaratuur", *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen afd. letterkunde Nieuwe Reeks* 36 (1973), 19–71.
- WHITTAKER, J., "Plutarch, Platonism and Christianity", in: H.J. BLUMENTHAL et R.A. MARKUS (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honor of A.H. Armstrong*, London 1981, 50–63.
- , 'ἄρρετος καὶ ἀκατονόμαστος', in: ID., *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984.
- WHITTAKER, J. et P. LOUIS, *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, Paris 1990.
- WILSON, R. McL., "Valentinianism and the Gospel of Truth", in: B. LAYTON (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978* vol. 1, Leiden 1980–1981, 133–145.
- WISSE, F., "Appendix: Fragments of the Gospel of Truth from Codex XII", in: H.W. ATTRIDGE (ed.), *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introduction, Texts, Translations, Indices*, Leiden 1985, 119–122.
- WITT, R.E., "The Hellenism of Clement of Alexandria", *CQ* 25 (1931), 195–204.
- , *Albinus and the History of Middle Platonism*, Amsterdam 1937.

GOTT ALS VATER BEI PLOTIN UND PORPHYRIOS

Ilinca Tanaseanu-Döbler

1. EINLEITUNG

Die Metapher der Zeugung bzw. Geburt spielt eine zentrale Rolle im Neuplatonismus: sie dient neben anderen dazu, den Hervorgang der Wirklichkeit aus dem höchsten Prinzip und ihre sukzessive Entfaltung zu beschreiben. Damit ergibt sich ein Bild organischen Zusammenhangs: alle Wesen bis hin zur menschlichen Seele hängen in je unterschiedlicher Mittelbarkeit von den höherstehenden Seinsstufen und schließlich vom Einen ab. Was bedeutet das für die Rede von den Göttern bzw. dem höchsten Prinzip als Vater? Wird ‚Vater‘ eine bloße abstrakte Relations- und Funktionsbezeichnung, gleichbedeutend mit ‚Urheber‘ bzw. ‚Verursacher‘? Welche Aspekte des Vaterbildes werden betont und welche Implikationen haben diese für die Darstellung der Beziehungen göttlicher Wesen untereinander bzw. der Beziehung Mensch-Gott?

Diesen Fragen soll im vorliegenden Beitrag anhand zweier neuplatonischer Philosophen der ‚ersten‘ Stunde nachgegangen werden: Plotins und seines Schülers Porphyrios. In ihren Texten gehen die beiden mit der Vatermetapher unterschiedlich um und präsentieren so bei aller struktureller Ähnlichkeit des theologischen Systems einen in seinen Beziehungen zur Welt und den Menschen jeweils doch unterschiedlich gelagerten Gott. *Prima facie* wäre zu erwarten, dass Porphyrios, mit seinem starken Interesse an religiösen Traditionen und Engagement auf dem Feld spätantiker interreligiöser Polemik ein eher vergeistigt-intellektualistisches plotinisches Gottesbild stärker personalisiert und konkretisiert. Inwiefern diese Vermutung zutrifft, wird eine Analyse der Bezeichnung Gottes als Vater bei den beiden klären.

2. GOTT ALS VATER BEI PLOTIN

In der Form, wie wir sie haben, sind Plotins Enneaden ein editorisches Meisterstück des Porphyrios, welcher die vorhandenen Schriften in Neunergruppen anordnet, dabei durchaus auch aufteilt und ihnen als

Leseschlüssel eine Vita des Lehrers voranstellt.¹ In der Vita erscheint Plotin als derjenige, der sich „schämte, in einem Körper zu sein“, sich ganz über die Philosophie definierte und diese als Streben nach dem Göttlichen im All bzw. nach dem Einen, dem höchsten Prinzip, verstand. So will Porphyrios auch die Enneaden gelesen wissen: als schriftliche Summa des plotinischen Lebenswerkes, als Konkretisierung des philosophischen Aufstiegs und als Anleitung dazu.² Plotins Traktate selbst sind Einzelstücke, Gelegenheitsschriften aus dem Schulbetrieb; sie spiegeln die dynamische und offene Atmosphäre der Diskussion im Schülerkreis, die Porphyrios hervorhebt,³ und sind nicht auf das umfassende Ganze, auf ein System hin angelegt, wenngleich sie ein metaphysisches System voraussetzen und unterschiedliche Facetten davon behandeln.⁴

Wenn man nun die plotinischen Texte im Licht der Vatermetapher sieht, so erscheint die Bezeichnung ‚Vater‘ für göttliche Wesen nicht verbreitet.⁵ Die einschlägigen Stellen konzentrieren sich auf bestimmte Traktate, die es so erlauben, Plotins „Rhetorik“⁶ der Vaterbezeichnung genauer nachzuvollziehen. Insgesamt wird der Vaterbegriff zur Bezeichnung der Relation zwischen verschiedenen Hypostasen verwendet: das Eine wird

¹ Siehe etwa GOULET-CAZÉ (1982, 280–325) oder SAFFREY (1982), der die Edition als Teil inner-neuplatonischen Debatten ansieht (vielleicht zu optimistisch hinsichtlich der Möglichkeit einer genauen Chronologie des Lebens des Porphyrios; siehe dazu unten Anm. 40). Wie M. Edwards betont, versucht Porphyrios damit auch seinen Anspruch zu sichern und zu untermauern, Plotins auserwählter Meisterschüler und Nachfolger zu sein (EDWARDS [2000, xxxvi f.]).

² Zum Programm des Porphyrios bzw. zur *Vita Plotini* als paganer Hagiographie gibt es eine reiche Literatur; zwei erhellende Beiträge sind CLARK (2000) oder EDWARDS (2000). Eine Auswahl an Literatur zur *Vita Plotini* und zur paganen Hagiographie allgemein in TANASEANU-DÖBLER (2012).

³ Vgl. *Vita Plotini* 3 und 13.

⁴ Systematische Darstellungen neuplatonischer Metaphysik liefert erst Proklos im 5. Jh. mit der *Elementatio theologica* und der *Theologia platonica*.

⁵ Eine TLG-Suche liefert 35 Treffer für das Lemma „Vater“ im Kontext der göttlichen Hypostasen. Knappe Überblicke über die Verwendung der Vatermetapher bieten FERWERDA (1965, 76–80) sowie DI PASQUALE BARBANTI (1981, 131–135). Für eine gute weitergehende Analyse der Verwendung des Vaterbegriffs für die Hypostasen bei Plotin siehe AUBIN (1992, 83–121), der sich vor allem auf das Verhältnis der plotinischen Philosophie zum Christentum konzentriert. Er verweist auch darauf, dass der Begriff „Sohn“ noch weit aus weniger vertreten ist als der „Vater“, obwohl die Terminologie des „Zeugens“ hingegen stark vertreten ist (92–96). Anders als bei Aubin soll im Folgenden die Verwendung der Vatermetapher in den einzelnen Traktaten stärker in den jeweiligen inhaltlichen Zusammenhang eingebunden werden, um so deren Bedeutung besser zu verstehen, ohne von vornherein die Kontrastfolie des Christentums anzulegen und damit den Fokus zu verengen.

⁶ Zur Verwendung des Begriffes „Rhetorik“: FÜRST (im Druck).

als Vater des Intellekts bzw. aller Götter oder sogar der Seele tituliert, oder der Intellekt erscheint als Vater der Seele.

Ein erster Fall ist der berühmte frühe Traktat über das Schöne (I 6), in dem Plotin die platonische Bewegung des *Symposions* von der sichtbaren Schönheit zur Schönheit an sich nachvollzieht. Durch die Tugenden soll sich die Seele schrittweise von ihrer Verstrickung in die Körperwelt reinigen⁷ und so zu sich selbst kommen, was gleichbedeutend ist mit dem Aufstieg zum Nous:

Ψυχὴ οὖν ἀναχθεῖσα πρὸς νοῦν ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἐστὶ καλόν. Νοῦς δὲ καὶ τὰ παρὰ νοῦ τὸ κάλλος αὐτῇ οἰκείον καὶ οὐκ ἀλλότριον, ὅτι τότε ἐστὶν ὄντως μόνον ψυχὴ. Διὸ καὶ λέγεται ὁρθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν τὴν ψυχὴν γίνεσθαι ὁμοιωθῆναι εἶναι θεῷ, ὅτι ἐκείθεν τὸ καλὸν καὶ ἡ μοῖρα ἡ ἑτέρα τῶν ὄντων.

Wenn die Seele nun zum Nous emporgeführt worden ist, ist sie in höherem Maße etwas Schönes. Der Nous und das, was von ihm kommt, stellen für sie die wesensverwandte und nicht fremde Schönheit dar, denn dann ist sie wirklich nur Seele. Deswegen ist es auch richtig gesagt, dass, wenn die Seele etwas Gutes und Schönes werde, dies gleichbedeutend damit sei, dass sie Gott ähnlich werde; denn von dort kommt das Schöne und der übrige Teil des Seins.

Im nächsten Abschnitt wird das Ziel genauer umrissen:

Ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχὴ. Εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὃ λέγω, ὅπως καλόν.

Wir müssen also wieder zurück zum Guten aufsteigen, nach dem jede Seele strebt. Wenn jemand es nun gesehen hat, weiß er, was ich meine, wie schön es ist.⁸

Das höchste Ziel kann somit nur angedeutet werden; nur die, welche die Erfahrung selbst gemacht haben, können die Bedeutung der diskursiven Schilderung vollends nachvollziehen. Der Aufstieg wird als schrittweiser Zugang zu einem Mysterienschrein ausgemalt, bei dem die Seele ihre Gewänder ablegt, Reinigungsriten durchläuft, um schließlich nackt ins Allerheiligste hineinzutreten. Dort sieht sie unmittelbar Gott allein, in seiner absoluten Einfachheit, von dem alles andere abhängt und auf den hin alles ausgerichtet ist. Ergebnis dieser Schau: Faszination, Stauen, leidenschaftliche Sehnsucht (πόθος), und Bedürfnis danach, sich mit

⁷ *Enn.* I 6, 6; in Hintergrund steht *Phaidon* 69b–c.

⁸ *Enn.* I 6, 7.

diesem Gott zu vermischen.⁹ Erreicht werden kann diese Schau nur durch systematische Introversion, durch konsequente Abwendung von der irreführenden abgeleiteten Schönheit der materiellen Welt. Dies gipfelt im Aufruf, „ins liebe Vaterland“ zu fliehen, wie sich auch Odysseus nicht von Kirke und Kalypso von seiner eigentlichen Bestimmung abhalten lasse:

Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα, ἀληθέστερον ἢ τις παρακελεύοιτο. Τίς οὖν ἡ φυγὴ καὶ πῶς; [...] Πατρίς δὴ ἡμῖν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ. Τίς οὖν ὁ στόλος καὶ ἡ φυγὴ; Οὐ ποσὶ δεῖ διανύσαι. [...] οὐδέ σε δεῖ ἵππων ὄχημα ἢ τι θαλάττιον παρασκευάσαι, ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἀφεῖναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' οἷον μύσαντα ὅψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρώνται δὲ ὀλίγοι.

„Lasst uns also ins liebe Vaterland fliehen“, könnte man wohl mit Fug und Recht auffordern. Welche ist nun die Flucht und wie lässt sie sich bewerkstelligen? [...] Unser Vaterland ist dort, woher wir gekommen sind, und dort ist auch der Vater. Wie kann man dorthin ziehen und fliehen? Man braucht nicht zu Fuß den Weg dorthin zu vollenden, [...] auch musst du weder Pferdewagen oder Schiff rüsten, sondern all diese Dinge muss man weglassen und nicht anschauen, sondern gleichsam mit geschlossenen Augen ein anderes Sehen [sc. dagegen] eintauschen und aktivieren, das jeder hat, aber nur wenige gebrauchen.¹⁰

„Vater“ ist hier dem Kontext nach das Gute bzw. Eine, die höchste Hypostase; in der lyrischen Aufforderung, alles Körperliche zu verachten, um das wahre Schöne zu finden, dient der Verweis auf das Vaterland und den Vater dazu, die wahre Identität und Bestimmung der Seele anzuzeigen: sie gehört dazu, ist wesensmäßig mit dem Guten verbunden und ihm entsprossen. Folgerichtig wird die Suche der Seele nach dem Guten als Weg nach innen beschrieben: indem die Seele sich selbst als „wahres Licht“ erkennt und sich in ihrem inneren Heiligtum als Götterbild selbst sieht, entfaltet sie eine neue Sicht auf die eigentliche Wirklichkeit, die alle haben, aber nur wenige nutzen. Festzuhalten ist, dass es bei dieser Suche um die Relation der Seele zum Guten, also zum höchsten Prinzip geht; der Vater ist das Gute. Der Nous, strenggenommen der unmittelbare Erzeuger der Seele, dient hier nur als Zwischenstation.

⁹ *Enn.* I 6, 7: Τοῦτο οὖν εἴ τις ἴδοι, ποίους ἂν ἴσχοι ἔρωτας, ποίους δὲ πόθους, βουλόμενος αὐτῷ συγκερασθῆναι, πῶς δ' ἂν ἐκπλαγεῖη μεθ' ἡδονῆς; [...] τῷ δὲ ἰδόντι ὑπάρχει ἐπὶ καλῷ ἄγασθαι τε καὶ θάμβους πίμπλασθαι μεθ' ἡδονῆς καὶ ἐκπλήττεσθαι ἀβλαβῶς καὶ ἐρᾶν ἀληθῆ ἔρωτα καὶ δριμύεις πόθους καὶ τῶν ἄλλων ἐρώτων καταγελάν καὶ τῶν πρόσθεν νομιζομένων καλῶν καταφρονεῖν [...].

¹⁰ *Enn.* I 6, 8. Zu den von Plotin bearbeiteten Quellen vgl. die Analyse bei AUBIN (1992, 86–88), der auch auf die Rezeption dieses Motivs durch Ambrosius und Augustin verweist.

Warum nutzen die Menschen ihren *sensus numinis* nicht, um mit Rudolf Otto¹¹ zu sprechen? Mit dieser Frage beginnt Enn. V 1, in der die Vatermetaphorik für die Beziehung der Seelen zu Gott wie für die Hypostasen untereinander eine zentrale Rolle spielt:

Τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχὰς πατρὸς θεοῦ ἐπιλαθέσθαι, καὶ μοίρας ἐκείθεν οὔσας καὶ ὅλως ἐκείνου ἀγνοῆσαι καὶ ἑαυτὰς καὶ ἐκεῖνον; Ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. Τῷ δὲ αὐτεξουσίῳ ἐπειδήπερ ἐφάνησαν ἡσθεῖσαι, πολλῶ τῷ κινεῖσθαι παρ' αὐτῶν κεχηρημένοι, τὴν ἐναντίαν δραμοῦσαι καὶ πλείστην ἀπόστασιν πεποιημένα, ἡγνόησαν καὶ ἑαυτὰς ἐκείθεν εἶναι· ὥσπερ παῖδες εὐθύς ἀποσπασθέντες ἀπὸ πατέρων καὶ πολλὸν χρόνον πόρρω τραφέντες ἀγνοοῦσι καὶ ἑαυτοὺς καὶ πατέρας.

Was ist es denn, was bewirkt, dass die Seelen ihren Vater, Gott, vergessen und, obwohl sie Teile von dort sind und ganz zu ihm gehören, sowohl sich selbst als auch ihn nicht [mehr] kennen? Ursprung des Übels ist ihnen die Tollkühnheit und das Werden und die erste Unterschiedenheit und der Wille, ganz sich selbst zu gehören. Denn da sie offensichtlich Freude an der Unabhängigkeit verspürten, sich viel aus sich selbst heraus bewegten, in die entgegengesetzte Richtung liefen und sich unendlich weit [sc. vom Vater] entfernten, vergaßen sie, dass auch sie von dort kommen, wie Kinder, die sofort von ihren Eltern weggerissen werden und lange Zeit fernab aufgezogen werden, weder sich selbst noch ihre Eltern [wörtl. Väter] kennen.¹²

Unklar ist zunächst, wer „der Vater, Gott“, ist: handelt es sich um den Intellekt, der ja im plotinischen System die Seele hervorbringt, oder handelt es sich um das Eine bzw. Gute, welches in I 6 als Vater der Seele präsentiert wurde?¹³ Zu Beginn des Traktates, bei der Behandlung der Frage nach dem unerklärlichen Vater- und Selbstverlust der Seele, spielt diese Differenzierung keine Rolle. Plotin arbeitet mit einer Dreiteilung: Gott/Vater—Seele—Tieferstehendes bzw. materielle Welt. Das Göttliche ist gleichsam in einem Punkt konzentriert, und es geht Plotin darum, die Zugehörigkeit der Seele dazu und ihre Bewegungen im Spannungsfeld zwischen dem Göttlichen und dem Materiellen zu beschreiben. Im weiteren Verlauf des Traktates wird das Bild differenzierter ausgestaltet: um die Würde der Seele und ihr wahres Wesen zu erfassen, kommt er

¹¹ OTTO (1932).

¹² Enn. V 1, 1.

¹³ ATKINSON (1983, 1) entscheidet sich in seinem Kommentar zu Enn. V 1 etwas apodiktisch für den Intellekt, obwohl er bemerkt, daß es in letzter Instanz im Traktat um das Eine als Ziel der Seele gehen solle; für die Verwendung des Vaterbegriffes verweist er letztlich nur auf FERWERDA (1965).

schließlich auf eine Diskussion der zwei obersten Hypostasen, des Nous und des Einen, um dann die eingangs gestellte Frage zum Schluss (V 1, 12) wieder aufzugreifen.

Dass Gott Vater der Seelen ist, bedeutet in erster Linie Zugehörigkeit zu ihm: sie sind „Teile“, die von ihm stammen, und gehören ihm ganz. Ursache des Abfalls ist die berühmt-berüchtigte „Tollkühnheit“,¹⁴ die sie dazu verleitet, sich selbst zu gehören. Damit kappen sie subjektiv gesehen die Verbindung zum Göttlichen und klinken sich aus dem Seinsgefüge aus: alles ist ja letztlich auf das Höhere, letzten Endes auf das Eine, als Finalursache ausgerichtet. Die falsche Freude an der vermeintlichen Selbstbestimmung führt die Seelen dazu, dass sie ihren Ursprung vergessen, so wie Kinder, die fernab von ihren Eltern großwerden, diese nicht mehr kennen. Mit der Abwendung von Gott und der bewunderungsvollen Hinwendung zum Niederen vergessen sie ihr Wesen und ihre eigentliche Würde und begeben sich in Abhängigkeit von den Dingen, die sie bewundern. Diese Abhängigkeit wird mit dem Partizip ἐξηρημέναι ausgedrückt. Damit greift Plotin einen *terminus technicus* auf, den er sonst für die ontologische Abhängigkeit des Tieferen vom Höheren, insbesondere von dem Einen, einsetzt.¹⁵ Die Abhängigkeit, in die sich die Seele freiwillig begibt, erscheint somit als ontologische Perversion, wenn auch nur subjektiv, da die wahre Natur auch der Einzelseele unverändert göttlich bzw. stets mit den Hypostasen verbunden bleibt.¹⁶

Um diese Situation aufzubrechen, skizziert Plotin einen „zweifachen Logos“, der zum einen den einen Pol, die materielle Welt, als nichtig erweisen soll, zum anderen die Zugehörigkeit der Seele zum göttlichen Bereich beweisen will.¹⁷ Letzterer Aspekt wird im Traktat entfaltet. Die Bewegung vollzieht sich zunächst von unten nach oben, von Erwägungen über den Primat der Seele als Bewegungs- und Lebensprinzip im Kosmos bis hin zu einer Skizze der göttlichen Hypostasen, die in der Umschreibung des Einen mündet. Nach einer Durchsicht philosophischer Autoritäten zum Verhältnis von Einem und Sein bzw. Nous wird in 10–12 wieder die nun als göttlich erwiesene Seele in den Mittelpunkt gerückt und im letzten Abschnitt, 12, die Eingangsfrage wieder aufgegriffen. Die Diskus-

¹⁴ Zum Begriff τολμα siehe z. B. ATKINSON (1983, 4–5) sowie, bezogen auf den Intellekt, BUSSANICH (1988, 82f); s. auch MEIJER (1992, 175 mit Anm. 514).

¹⁵ Z.B. im selben Text V 1, 6.7; IV 3, 11 oder V 5, 3. Siehe dazu auch ATKINSON (1983, 14).

¹⁶ Siehe *Enn.* III 4, 4; IV 3, 12; IV 8, 8; VI 4, 14–16; VI 9, 9. Siehe dazu die grundlegende Arbeit von STEEL (1978), die die neuere Forschung zur neuplatonischen Psychologie geprägt hat.

¹⁷ *Enn.* V 1, 1.

sion der über der Seele stehenden Hypostasen dient gleichsam im Kontext des Traktates als Stammbaum und Adelsnachweis der Seele: sie soll ihre Göttlichkeit nicht nur ausgehend von ihren Wirkungen im All, sondern auch aufgrund ihrer Herkunft unterstreichen.¹⁸ Im Kosmos sei die (Welt) Seele Ursache der Göttlichkeit der sichtbaren Götter; sie befinde sich als Ganze überall und sei stets ihrem Vater, der sie gezeugt habe, gleich.¹⁹ Überzeugt von der Göttlichkeit der Seele im Hinblick auf den Kosmos wird der Leser aufgefordert, ihre göttliche Nachbarschaft nach oben hin zu betrachten—„es liegt nicht vieles dazwischen [sc. zwischen Seele und Gott].“ Die Seele wird nun als Bild, Logos und Sprössling des Nous präsentiert, der sie nährt und beschützt, „wie ein Vater, der das Kind nährt, das er im Vergleich zu sich selbst als nicht vollkommen gezeugt/hervorgebracht hat.“²⁰ Der Akzent liegt auf der Wesensverwandtschaft, wenngleich die Seele tiefer stehen muss als ihre Ursache: das Geistige ist ihr eigen, im Nous erblickt sie nichts Wesensfremdes. Der Nous macht sie göttlicher „sowohl dadurch, dass er ihr Vater ist, als auch durch seine Anwesenheit; zwischen ihnen liegt nichts anderes, als die Tatsache, dass sie verschieden sind.“²¹ Als reines Denken und Sein erweist sich der Nous als überreicher, vielfältiger Gott, der der Seele vorsteht (Wortspiel mit πολύς).²² Über ihm selbst steht sein eigener Erzeuger (γεννήσας), das absolut einfache Eine. Das platonische Grundproblem der Entstehung des Vielen aus dem Einen wird aufgeworfen;²³ das Bild des Sonnenlichtes, welches von der unbewegten Sonne einzig durch ihre Natur gezeugt werde,²⁴ dient Plotin zur Veranschaulichung der paradoxen Transzendenz und Relationslosigkeit des Einen einerseits, und seiner Fruchtbarkeit andererseits, denn „alles, was schon vollkommen ist, zeugt [bzw. bringt hervor; beide Aspekte von γεννᾶν sind hier gemeint]; das aber, was ewig vollkommen ist, zeugt auch etwas Ewiges, allerdings zeugt es etwas, was schwächer ist als es selbst.

¹⁸ Vgl. auch *Enn.* IV 7, 10 zur göttlichen Würde der Seele.

¹⁹ *Enn.* V 1, 2.

²⁰ *Enn.* V 1, 3: οἷον πατὴρ ἐκθρέψαντος, ὃν οὐ τέλειον ὡς πρὸς αὐτὸν ἐγέννησεν. Dazu ATKINSON (1983, 65): Plotin spiele hier mit dem Doppelsinn von τέλειος, das auch „erwachsen“ bedeuten könne. Allerdings geht es um mehr: für Plotin steht die Seele als Produkt des Intellekts immer unter diesem und kann ihm nie gleich werden; die väterliche Fürsorge für das ‚Kind‘ ist demnach letztlich ewig. Vgl. auch *Enn.* V 9, 4.

²¹ *Enn.* V 1, 3: Νοὺς οὖν ἐπὶ μᾶλλον θειοτέραν ποιεῖ καὶ τῷ πατὴρ εἶναι καὶ τῷ παρεῖναι· οὐδὲν γὰρ μετὰξὺ ἢ τὸ ἐτέροις εἶναι [...].

²² *Enn.* V 1, 4.

²³ Zu Plotins Umgang mit diesem philosophischen Grundproblem siehe z.B. HALFWASSEN (2006, bes. 98–182), oder D’ANCONA (1990).

²⁴ *Enn.* V 1, 6f. Zur Lichtmetaphysik bei Plotin vgl. BEIERWALTES (1961).

Was soll man nun vom Allervollkommensten sagen? Nichts entstammt ihm als das Größte nach ihm. Das Größte aber nach ihm und an zweiter Stelle ist der Nous.²⁵ Wie zwischen Seele und Nous gibt es nichts „zwischen“ Nous und Einem außer eben ihrem Unterschiedensein; nichts stört den innigen Zusammenhalt. Diesen unterstreicht Plotin durch den Verweis auf das sehnsüchtige Verlangen (πόθος), welches alles Gezeugte nach dem Erzeuger verspüre. Der Begriff der Zeugung bzw. Geburt wird also durchweg benutzt, um den organischen Zusammenhalt zwischen dem Einen und dem Nous zu untermauern; dem gleichen Ziel dient die allegorische Auslegung des Mythos von Uranos, Kronos und Zeus. Der Nous, der selbst eine solch edle Abkunft vorzuweisen hat, gebiert in sich Ideen, intelligible Götter—eben alles wahrhaft Seiende—und behält sie in sich, wie Kronos. Aus dieser Satttheit und Überfülle heraus zeugt er schließlich die Seele, die aus ihm hervorgeht—Zeus—nach dem gleichen Prinzip, welches von den vollkommenen Hypostasen Fruchtbarkeit fordert; die Seele hängt direkt von ihm ab (wieder ἐξαρτάν) und bringt dann selbst andere unter ihr stehende Dinge hervor.²⁶ Zeugung erscheint hier als metaphysisches Prinzip, der Natur der vollkommenen Wesen angemessen—das Vatersein des Einen bedeutet Ursprung, Ursache. Allerdings geschieht dies nicht intentional, sondern eher als notwendiges Nebenprodukt. Das Eine ist als Vater hier seinem Sohn in keinsten Weise zugewandt. Dies würde ja seine absolute Transzendenz gefährden.²⁷

²⁵ *Enn.* V 1, 6: Καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ· τὸ δὲ αἰεὶ τέλειον αἰεὶ καὶ αἰδίων γεννᾷ· καὶ ἔλαττον δὲ αὐτοῦ γεννᾷ. Τί οὖν χρή περὶ τοῦ τελειοτάτου λέγειν; Μηδὲν ἀπ' αὐτοῦ ἢ τὰ μέγιστα μετ' αὐτόν. Μέγιστον δὲ μετ' αὐτόν νοῦς καὶ δεύτερον [...]. Zu diesem Grundsatz der Produktivität des Vollkommenen und seinen Implikationen für die Entstehung der Wirklichkeit aus Gott (die neuplatonische ‚Schöpfung‘) siehe etwa KREMER (1965, 243–254); vgl. auch ATKINSON (1983, 148 z. St.).

²⁶ *Enn.* V 1, 7f: Ταύτης τοῦ γενηᾶς ὁ νοῦς οὗτος ἀξίας νοῦ τοῦ καθαρωτάτου μὴ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῆς πρώτης ἀρχῆς φύει, γενομένοι δὲ ἤδη τὰ ὄντα πάντα σὺν αὐτῷ γεννησάιναι, πᾶν μὲν τὸ τῶν ιδεῶν κάλλος, πάντας δὲ θεοὺς νοητούς· πλήρη δὲ ὄντα ὧν ἐγέννησε καὶ ὥσπερ καταπιόντα πάλιν τῷ ἐν αὐτῷ ἔχειν μὴδὲ ἐκπεσεῖν εἰς ὕλην μὴδὲ τραφῆναι παρὰ τῇ 'Ρέα, ὡς τὰ μυστήρια καὶ οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν αἰνίττονται. Κρόνον μὲν θεὸν σοφώτατον πρὸ τοῦ Δία γενέσθαι ἃ γεννᾷ πάλιν ἐν αὐτῷ ἔχειν, ἣ καὶ πλήρης καὶ νοῦς ἐν κόρῳ· μετὰ δὲ ταῦτα φασὶ Δία γεννᾶν κόρον ἤδη ὄντα· ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς, νοῦς ὧν τέλειος. Καὶ γὰρ τέλειον ὄντα γεννᾶν ἔδει, καὶ μὴ δύναμιν οὖσαν τοσαύτην ἄγονον εἶναι [...]. Λέγει δὲ [sc. Platon] καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῷ· τοῦτον δὲ φησὶ τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκείνῳ. Τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τάγαθόν καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας. Πολλαχοῦ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν τὴν ιδεάν λέγει· ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τάγαθοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν.

²⁷ Zum Hervorgang des Intellekts aus dem Einen siehe z.B. KREMER (1965), D'ANCONA (1990) oder HALFWASSEN (2006, 121–130); siehe auch AUBIN (1992, 113–118).

Diese metaphysische Verwendung des Vaterbegriffs²⁸ findet sich auch in anderen Traktaten, gerade in der Verbindung mit der allegorischen Auslegung der hesiodeischen Götterdynastien. In V 5, 3f. wird das Eine als der aller Wirklichkeit übergeordnete Gott beschrieben, den der zweite Gott—der Nous—an die Seele und dann das Unbeseelte vermittelt. Wie bei einer königlichen Prozession erst die niederen Ränge des königlichen Gefolges vor den höheren einherschreiten, bis sich dann plötzlich der König selbst zeige, so throne das Eine auch über dem Unbeseelten, der Seele und dem Nous und zeige sich nur dem, der in der Schau ausharrt: „Der dortige König herrscht aber nicht über solche, die ihm fremd sind, sondern hat die gerechteste und naturgegebene Herrschaft und die wahre Königswürde inne, da er König der Wahrheit und seiner Natur nach der Herr seiner versammelten Nachkommenschaft und seines göttlichen Hofstaates ist, so dass er mit Fug und Recht König des Königs und der Könige und Vater der Götter genannt werden dürfte; ihn hat Zeus auch insofern nachgeahmt, da er sich nicht mit der Schau seines Vaters zufriedengab, sondern sozusagen (erst) mit der Wirkkraft seines Großvaters zur Grundlegung des Seins.“²⁹ In ähnlicher Weise wird das Eine in V 8, wo es um die Schau der intelligiblen Schönheit bzw. des Nous und des Einen geht, als Vater des Nous dargestellt (V 8, 1). Als Kronos, der seine Kinder in sich behalte, liege der Nous auf schmerzlose Weise in den Geburtswehen des Schönen; aus Freude an seinen Sprösslingen behalte er sie bei sich. Nur Zeus, das letzte Kind, dringe nach außen; viel schöner seien diejenigen Sprösslinge des Nous, die in diesem verbleiben. Als Motiv für diese letzte Geburt begegnet eine Variation des Prinzips der Fruchtbarkeit alles Vollkommenen: es wäre nicht recht gewesen, wenn es von dem Schönen und dem Sein an sich keine schönen Abbilder—den sichtbaren Kosmos—gegeben hätte, den Zeus produziert. Der Mythos illustriert kosmische Prozesse: solange das Urbild strahlt, hat alles andere Bestand; es ist ewig und bleibt ewig. Kronos hat sich im Verharren „gebunden“; er vermittelt zwischen seinem Vater und dem, was sein Sohn hervorbringt.³⁰

²⁸ Diese Verwendung des Vaterbegriffes geht auf die platonische Tradition zurück, die F. Ferrari im vorliegenden Band anhand der Timaiosrezeption beleuchtet.

²⁹ *Enn.* V 5, 3: Ἐκεῖ μὲν οὖν ὁ βασιλεὺς ἄλλος, οἱ τε πρὸ αὐτοῦ προϊόντες ἄλλοι αὐτοῦ· ὁ δὲ ἐκεῖ βασιλεὺς οὐκ ἄλλοτρίων ἄρχων, ἀλλ' ἔχων τὴν δικαιοσύνην καὶ φύσει ἀρχὴν καὶ τὴν ἀληθῆ βασιλείαν, ὅτε τῆς ἀληθείας βασιλεὺς καὶ ὢν κατὰ φύσιν κύριος τοῦ αὐτοῦ ἀθρόου γεννήματος καὶ θείου συντάγματος, βασιλεὺς βασιλέως καὶ βασιλέων καὶ πατὴρ δικαιότερον ἢ κληθεὶς θεῶν, ὃν ὁ Ζεὺς καὶ ταύτῃ ἐμμήσατο τὴν τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς οὐκ ἀνασχόμενος θεωρίαν, ἀλλὰ τὴν τοῦ προπάτορος οἶον ἐνέργειαν εἰς ὑπόστασιν οὐσίας.

³⁰ *Enn.* V 8, 12f. Vgl. auch *Enn.* III 5 (Kronos, Zeus, Aphrodite).

Wenn wir wieder auf die Seele als Spross Gottes blicken, so finden wir die Vaterbegriff im mythischen Gewand in *Enn.* IV 3, wo es um die menschlichen Seelen geht, die ins Irdische eintauchen. Diese werden hier nicht als tollkühn wie in *Enn.* V 1, 1, sondern als arme Betrogene dargestellt: wie der orphische Dionysos blicken sie in den Spiegel—zu den minderwertigen Abbildern—und steigen so herab, ohne allerdings die Verbindung nach oben zu verlieren. Aber Zeus, ihr Vater, hat Erbarmen mit ihnen und gewährt ihnen dadurch, dass ihre Körper sterblich und vergänglich sind, die Möglichkeit der zeitweiligen Erholung in Gemeinschaft mit der Weltseele.³¹ Im Lichte der allegorischen Interpretation der Göttergenealogie ist hier der Vater der Seele, Zeus, mit dem weltschaffenden Intellekt zu identifizieren.

Schließlich ist noch ein Blick auf VI 9 zu richten, den Traktat über das Eine bzw. Gute, den Porphyrios als krönenden Abschluss der Enneaden gesetzt hat.³² Auch hier erscheint der Vaterbegriff zunächst rein metaphysisch, im Rahmen einer anagogischen Betrachtung, die von der Seele bis hin zum Einen schreitet: der Intellekt bzw. der intelligible Kosmos ist der Vater der Seele; vor ihm ist das absolute Eine anzusetzen, welches das Sein zeugt und durch das Sein, seinem γέννημα, zumindest indirekt erkannt werden kann.³³ Gott—das Eine—ist in allen, auch wenn ihn nicht alle wahrnehmen, sondern vor ihm und sich selbst weglaufen, wie ein Kind, das in einem Anfall von Wahnsinn seinen Vater nicht erkennt³⁴—ein Thema, das in I 6 und V 1 zentral war. Ohne das Eine, das als Urgrund und Zentrum jeder Seele ihr Sein verleiht, würden die Seelen aufhören zu existieren; alle, auch die im Körper befindlichen Seelen, hängen immer noch mit ihm zusammen. Plotin malt das großartige Bild eines Reigen-tanzes der Seelen rund um das Eine als Wurzel und Quelle aller Dinge.³⁵ Die Seele selbst ist von Liebe (ἔρως) erfüllt und strebt nach Vereinigung mit ihrem Vater:

³¹ *Enn.* IV 3, 12.

³² Zur Chronologie s. MEIJER (1992, 53–55).

³³ *Enn.* VI 9, 5. Vgl. z. St. MEIJER (1992, 178f). Eine gewisse Nähe zur Erkenntnis des Vaters durch den Sohn im Johannesprolog ist hier greifbar.

³⁴ *Enn.* VI 9, 7: Οὐδενός φησὶν ἔστιν ἔξω, ἀλλὰ πάσι σύνεστιν οὐκ εἰδóσι. Φεύγουσι γάρ αὐτοὶ αὐτοῦ ἔξω, μάλλον δὲ αὐτῶν ἔξω. Οὐ δύνανται οὖν ἔλεῖν ὃν πεφεύγασιν, οὐδ' αὐτοὺς ἀπολωλεκότες ἄλλον ζητεῖν, οὐδέ γε παῖς αὐτοῦ ἔξω ἐν μανίᾳ γεγεννημένος εἰδήσει τὸν πατέρα· ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδήσει καὶ ὁπόθεν.

³⁵ *Enn.* VI 9, 9: Ἐν δὲ ταύτῃ τῇ χορείᾳ καθορᾷ πηγὴν μὲν ζωῆς, πηγὴν δὲ νοῦ, ἀρχὴν ὄντος, ἀγαθοῦ αἰτίαν, ρίζαν ψυχῆς [...].

Καὶ ἔστι πάσα ψυχὴ Ἀφροδίτῃ καὶ τοῦτο αἰνίττεται καὶ τὰ τῆς Ἀφροδίτης γενέθλια καὶ ὁ Ἔρως ὁ μετ' αὐτῆς γενόμενος. Ἐρᾷ οὖν κατὰ φύσιν ἔχουσα ψυχὴ θεοῦ ἐνωθῆναι θέλουσα, ὥσπερ παρθένος καλοῦ πατρὸς καλὸν ἔρωτα. Ὅταν δὲ εἰς γένεσιν ἐλθοῦσα ὡς μνηστείας ἀπατηθῇ, ἄλλον ἀλλαξαμένη θνητὸν ἔρωτα ἐρημίᾳ πατρὸς ὑβρίζειται· μισήσασα δὲ πάλιν τὰς ἐνταῦθα ὕβρεις ἀγνεύσασα τῶν τῇδε πρὸς τὸν πατέρα αὐθις στελλομένη εὐπαθεῖ.

Und jede Seele ist Aphrodite; und dies wird sowohl von dem Geburtstag Aphrodites in Rätseln angedeutet als auch von Eros, der mit ihr geboren ist. Wenn sich die Seele ihrer Natur nach verhält, liebt sie Gott und will sich mit ihm vereinigen, wie eine Jungfrau eine schöne Liebe zu ihrem schönen Vater liebt. Wenn sie aber ins Werden eingetreten ist, wird sie gleichsam von Brautwerbungen getäuscht, geht zu einer anderen, sterblichen Liebe über und wird in der Abwesenheit des Vaters geschändet. Nachdem sie sich wiederum voll Abscheu gegen die hier erlittenen Schändungen von den hiesigen Dingen gereinigt hat, erfährt sie Gutes, wenn sie wieder zu ihrem Vater zurückgekehrt ist.³⁶

Der Vater ist hier demnach eindeutig das Eine, nicht der Intellekt, der strenggenommen der Vater der Seele in der Rangfolge der Hypostasen wäre. Wie zu Beginn von V 1 und wie in I 6 wird die Zwischenstufe im Hinblick auf das letzte Ziel übersprungen.³⁷

Auch wenn der Vaterbegriff bei Plotin nicht besonders häufig gebraucht wird, gewinnt er doch ein klares Profil mit zwei miteinander zusammenhängenden Facetten. Zum einen findet sich in Verbindung mit dem Begriff der Zeugung die metaphysisch-abstrakte Verwendung, die ontologische Relationen zwischen den Hypostasen und entsprechende Zusammengehörigkeit im Bereich des Göttlichen ausdrückt. Zum anderen begründet gerade dieser Zusammenhang das Verhältnis der menschlichen Seele zu ihrem göttlichen Vater, welches gefährdet wird durch die Verlockungen und Täuschungen der niederen materiellen Welt. Wenn es um die direkte Hervorbringung und Fürsorge für die Seele geht, so ist der Intellekt als Vater im Vordergrund; ihr Sehnen richtet sich aber letztlich auf das Eine. Für Plotin ist es wichtig, zu betonen, dass die Seele in diesem Sinne Teil eines kosmischen Geflechtes von Zeugungsrelationen, gleichsam einer

³⁶ *Enn.* VI 9, 9f. Ein ausführlicher Kommentar der Passage bei MEIJER (1992, 255–260). Er notiert die „harshness, or even rudeness“ der Terminologie, die eindrücklich den desolaten Zustand der Seele ausdrücken solle (260), sowie das „incestuous flavour“ des hier gezeichneten Vater-Tochter-Verhältnisses (259). Letzteres ergibt sich daraus, daß Plotin das Eine sowohl als Urheber als auch als letztes Ziel ansieht (dazu BUSSANICH [1996, 45–57]) und beides in Bildern der Verwandtschaft und der Liebe ausdrückt.

³⁷ Vgl. auch NARBONNE (2011, 102). Deswegen kann nicht mit AUBIN (1992, 97) geschlossen werden, dass „dans les *Ennéades* la paternité fondamentale est celle de l'Intellect engendrant l'Âme.“

Familie, ist: sie kann die Gotteskindschaft nicht für sich gegen den Kosmos und den ihn durchwaltenden, ebenfalls Seelen besitzenden Götter und anderen Wesen beanspruchen, wie er es den Gnostikern vorwirft.³⁸

3. GOTT ALS VATER BEI PORPHYRIOS

Anders als im Falle Plotins deckt das Werk seines Schülers eine viel weitere Bandbreite an Themen und Gattungen ab—philologische Fragen, die *Eisagoge*, Kommentare zu philosophischen Werken oder Offenbarungstexten, der Versuch, aus Orakelsprüchen Gewissheit in philosophischen Fragen zu erlangen, protreptische Texte, philosophische Traktate, polemische Schriften gegen die Christen oder gegen andere Neuplatoniker.³⁹ Viele Schriften sind jedoch nur fragmentarisch erhalten, und die Quellenlage erlaubt es nicht, eine sichere und genaue Chronologie zu rekonstruieren.⁴⁰ Auf dieser Basis lässt sich seine Verwendung des Vaterbegriffes für Gott nicht mit letzter Sicherheit herausarbeiten. Im Folgenden sollen zwei Gruppen von Schriften besprochen werden, wo man am ehesten Porphyrios' philosophischen Gebrauch der Vatermetapher greifen kann: verschiedene Schriften ethischen und religiösen Inhalts⁴¹ sowie Fragmente der Platonkommentare.

Am ehesten ließe sich eine Verwendung des Vaterbegriffes in Schriften ethischen und religiösen Inhalts vermuten. So wäre der Brief an seine Frau Marcella, der uns bis auf den Schluss erhalten ist, der ideale Ort dafür: Porphyrios tröstet seine Frau über seine Abwesenheit und versucht, ihr eine Anleitung zu geben, wie sie auf dem Weg der Philosophie weiter fortschreiten könnte, auch ohne ihn als Lehrer. Also ein protreptisches Werk für Anfänger, das durch die Kombination von Maximen verschiedener

³⁸ *Enn.* II 9, 9 und 16; vgl. NARBONNE (2011, 105–108).

³⁹ In seinen *Vitae sophistarum* IV 2, 2f. (ed. GIANGRANDE [1956]) rühmt Eunapius von Sardes Porphyrios gerade wegen seiner umfassenden *paideia* auf jedem Wissensgebiet.

⁴⁰ BIDEZ (1913) war lange prägend für die Rekonstruktion der Biographie des Porphyrios. Die neuere Forschung wendet sich zu Recht gegen die sehr lineare, monokausale Darstellung, die eine Entwicklung des Porphyrios vom abergläubischen Nicht-Philosophen zum ‚geläuterten‘ Plotinusschüler skizziert; jedoch geht sie manchmal zu weit in der Glättung der Unterschiede zwischen den einzelnen Werken. Siehe vor allem die Arbeiten von A. Smith (insbesondere seine Monographie SMITH [1974], die Artikel SMITH [1987]; SMITH [2007] oder SMITH [2011]). Siehe auch ZAMBON (2002, 31–35); JOHNSON (2009). Zur Chronologie, mit weiterer Literatur, TANASEANU-DÖBLER (2013, 56–59). Die gerade erschienene neue Porphyriosmonographie JOHNSON (2013) konnte ich leider bisher nicht einsehen.

⁴¹ A. Smith teilt etwas artifiziell in seiner Edition der Porphyriosfragmente (SMITH [1993]) in *ethica* und *mythica et mystica* ein.

Provenienz⁴² ein handliches Instrument für das philosophische Leben schaffen will und den Lehrer ersetzt. In einem solchen Werk legt sich die Beschreibung des platonischen Ziels des philosophischen Lebens als besondere Gottesbeziehung, als größtmögliche Angleichung an Gott,⁴³ nahe; hier könnte man wie bei Plotin den Vaterbegriff erwarten. Porphyrios betont in der Tat die persönliche, enge Beziehung, die zwischen dem nach Weisheit strebenden Menschen und Gott besteht. Die Angleichung an Gott sei die bestmögliche Gottesverehrung; die Ähnlichkeit sei durch Tugend herstellbar;⁴⁴ der Weise sei in Harmonie mit Gott und genieße stets seine Gegenwart.⁴⁵ Wer sich Gottes durch seine Lebensweise würdig erweise, würde „göttlich“, θεῖος, genannt.⁴⁶ Allerdings wird die Vatermetapher—zumindest soweit wir dies auf der Grundlage des uns erhaltenen Textes ersehen können—konsequent ausgespart. Zwischen Gott und dem Weisen bleibt eine klare Distanz; Gott ist Aufseher und Fürsorger (ἐφορος,⁴⁷ ἐπιτροπεύειν);⁴⁸ sein Gesetz hat die Seele zu befolgen.⁴⁹ Der Weise ist höchstens ein würdevoller und kundiger Priester des höchsten Gottes,⁵⁰ aber eben nicht Gottes Kind.

Ein ähnliches Bild lässt sich aus der Schrift über die Enthaltksamkeit von Fleischspeisen gewinnen. Hier holt Porphyrios weit aus, um einen Studienkollegen von der Notwendigkeit einer fleischlosen Ernährung für den Philosophen zu überzeugen: er setzt bei der Situation der menschlichen Seele an, die aus dem Schlaf der bloß auf das Irdische ausgerichteten Existenz erwacht nach Vollkommenheit, Glückseligkeit—also nach dem Höheren und Göttlicheren—trachte (*De abstinentia* I, 27–32). Hier würde sich der Vaterbegriff, denkt man an Plotins oben besprochene soteriologische Verwendung in *Enn.* I 6, V 1 oder VI 9, nahelegen. Er fällt in diesem

⁴² Siehe dazu die Einleitung von E. des Places in seiner Edition des Textes (*DES PLACES* [1982, 89–102, hier 94–100]).

⁴³ *Theaitetos* 176b.

⁴⁴ *Ad Marcellam* 16: καὶ τιμήσεις μὲν ἄριστα τὸν θεόν, ὅταν τῷ θεῷ τὴν σαυτῆς διάνοιαν ὁμοίωσις· ἡ δὲ ὁμοίωσις ἔσται διὰ μόνης ἀρετῆς, μόνῃ γὰρ ἀρετῇ τὴν ψυχὴν ἄνω ἔλκει καὶ πρὸς τὸ συγγενές. Vgl. auch 11 oder 19.

⁴⁵ *Ad Marcellam* 16: ψυχὴ δὲ σοφοῦ ἀρμόζεται πρὸς θεόν, αἰεὶ θεὸν ὁρᾷ, σύνεστιν αἰεὶ θεῷ. Vgl. auch 13: Gott spiegelt sich in der Seele.

⁴⁶ *Ad Marcellam* 15: ἀξίαν σε ποιήσει θεοῦ τὸ μὴδὲν ἀνάξιον θεοῦ μῆτε λέγειν μῆτε πράττειν μῆτε πάντως εἰδέναι ἀξιούν. ὁ δὲ ἄξιος ἄνθρωπος θεοῦ θείος ἂν εἴη.

⁴⁷ *Ad Marcellam* 12.20; vgl. auch 21 (Götter). In 26 erscheint der Intellekt (nicht als Gott bezeichnet), als „Lehrer [...] Retter, Ernährer, Wächter und Hinaufführer“ der Seele.

⁴⁸ *Ad Marcellam* 16: καὶ διὰ τοῦτο μακάριος ὁ σοφός, ὅτι ἐπιτροπεύεται ὑπὸ θεοῦ.

⁴⁹ *Ad Marcellam* 16.25–27: Unterscheidung dreier Gesetze: des menschlichen, des Naturgesetzes und des göttlichen Gesetzes; siehe auch 32.

⁵⁰ *Ad Marcellam* 16.

Kontext aber nur an einer Stelle, wo er auch nicht direkt auf die Relation Gottes zu den Menschen angewendet wird:

εἰ γὰρ δεῖ μηδὲν ὑποστυλάμενον μετὰ παρηρησίας εἰπεῖν, οὐκ ἔστιν ἄλλως τυχεῖν τοῦ τέλους ἢ προσηλωθέντα μὲν, εἰ χρή φάναι, τῷ θεῷ, ἀφηλωθέντα δὲ τοῦ σώματος καὶ τῶν διὰ τούτου τῆς ψυχῆς ἡδυπαθειῶν, δι' ἔργων ἡμῖν τῆς σωτηρίας, οὐ δι' ἀκροάσεως λόγων ψιλῆς γινομένης. θεῷ δὲ οὐδὲ τῶν μερικῶν τινί, οὐχ ὅτι τῷ ἐπὶ πᾶσιν καὶ ὑπὲρ τὴν ἀσώματον φύσιν ἀπλῶς μεθ' ὁποίας οὖν διαίτης καὶ ὅλως σαρκοφαγίας ἐνὴν οἰκιοῦσθαι, ἀλλ' ἀγνείαις παντοίαις καὶ ψυχῆς καὶ σώματος μόλις καταξιούσθαι τῆς ἐκείνου ἐπαισθήσεως, φύντι τε καλῶς καὶ ζῶντι ὁσίως καὶ καθαρῶς. ὥσθ' ὅσω ὁ πάντων πατὴρ ἀπαθέστερος καὶ καθαρώτερος καὶ αὐταρκέστατος, ἅτε πόρρω ὑλικῆς ἐμφάσεως ἰδρυμένος, τόσω τὸν προσιόντα αὐτῷ παντοίως καθαρὸν τε καὶ ἀγνὸν εἶναι προσήκει, ἀρξάμενον ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ τελευτώντα εἰς τὸ εἶσω, καθ' ἕκαστον τῶν μερῶν ἢ ὅλως τῶν προσόντων τὴν κατὰ φύσιν ἐκάστῳ ἀγνείαν ἀπονέμοντα.

Denn wenn wir nun ohne Zurückhaltung frei reden sollen, so gibt es keine andere Möglichkeit das Ziel zu erreichen als sich, wenn man es denn so sagen soll, an Gott zu befestigen, sich aber von dem Körper und den süßen Leidenschaften, die der Seele daraus erwachsen, zu lösen; denn die Rettung geschieht für uns nicht durch das bloße Hören von Reden, sondern durch Werke. Gott aber—nicht einmal einem von den Partikulargöttern, umso weniger aber dem Gott, der über allen steht und auch über der körperlosen Natur, könnte man sich einfach durch eine beliebige Lebensweise und überhaupt indem man Fleisch isst, annähern, sondern durch vielfältige Reinigungen sowohl der Seele als auch des Leibes mit Mühe der Wahrnehmung jenes [Gottes] gewürdigt werden, wenn man guter Natur ist und fromm und rein lebt. Umso leidenschaftsloser und reiner und schlechthin selbstgenügsam der Vater aller ist, weil er fernab des Einflusses der Materie thront, umso mehr ziemt es sich, dass der, der an ihn herantritt, in jeglicher erdenklicher Weise rein und heilig sei, angefangen vom Körper und endend bei den inneren Dingen, indem er den einzelnen Teilen sowie insgesamt allen Dingen, die dazukommen, die ihnen jeweils naturgemäße Reinheit zuweist.⁵¹

Das Ziel des Philosophen ist somit „der Vater aller“—aller Götter und wohl auch aller anderen Wesen. Die *oikeiosis*,⁵² die Erlangung der Familiarität mit dem Göttlichen, ob nun mit dem Vater oder mit anderen Göttern, ergibt sich nur durch rigorose Reinheit—hier scheint die radikale Ablehnung des Körperlichen bei Porphyrios durch, die ihn fast zum Selbstmord

⁵¹ *De abstinentia* I 57.

⁵² Zur *oikeiosis* vgl. ENGBERG-PEDERSEN (1990); der Terminus wird schon im Mittelplatonismus zur Bezeichnung des philosophischen Zieles gebraucht: LUCK (1980, 375).

getrieben hätte.⁵³ Als Vater aller ist Gott im höchsten Maße leidenschaftslos und rein, so dass derjenige, der ihm nahen will, dem entsprechen muss. „Vater“ betont hier in erster Linie die unumschränkte und unvergleichliche Erststellung über allen anderen Göttern.⁵⁴ Seine Herrschaft ist universal, während alle anderen nur Teilbereiche abdecken können. Porphyrios’ Gott, „der über allen steht“ (ὁ ἐπὶ πᾶσιν θεός) ist ein richtiger *paterfamilias* im Universum—er ist aber eben auch das Ziel des Philosophen, der nicht bei den Teilgöttern stehenbleiben soll.

Dies wird nochmals in *De abstinentia* II artikuliert, wo die sonstigen Verwendungen des Vaternamens für Gott in der Schrift in einem spezifischen Kontext zu finden sind: der Diskussion der philosophischen Religiosität und ihrer Spannung zur traditionellen Religiosität hinsichtlich der blutigen Opfer, also eben nicht in einem primär soteriologischen Kontext. Porphyrios insistiert, dass der Philosoph auf seine Weise fromm leben könne, auch ohne blutige Opfer; er skizziert eine Hierarchie der Gaben, die der Hierarchie der Götter entspricht:

θύσωμεν τοίνυν καὶ ἡμεῖς· ἀλλὰ θύσωμεν, ὡς προσήκει, διαφόρους τὰς θυσίας ὡς ἂν διαφοροῖς δυνάμεσι προσάγοντες· θεῶ μὲν τῷ ἐπὶ πᾶσιν, ὡς τις ἀνὴρ σοφὸς ἔφη, μηδὲν τῶν αἰσθητῶν μήτε θυμιῶντες μήτ’ ἐπονομάζοντες· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἔνυλον, ὃ μὴ τῷ ἄλῳ εὐθύς ἐστὶν ἀκάθαρτον. διὸ οὐδὲ λόγος τοῦτω ὁ κατὰ φωνὴν οἰκεῖος, οὐδ’ ὁ ἔνδον, ὅταν πάθει ψυχῆς ἢ μεμολυσμένος, διὰ δὲ σιγῆς καθαρὰς καὶ τῶν περὶ αὐτοῦ καθαρῶν ἐννοιῶν θρησκευόμεν αὐτόν. δεῖ ἄρα συναφθέντας καὶ ὁμοιωθέντας αὐτῷ τὴν αὐτῶν ἀναγωγὴν θυσίαν ἱερὰν προσάγειν τῷ θεῷ, τὴν αὐτὴν δὲ καὶ ὕμνον οὔσαν καὶ ἡμῶν σωτηρίαν. ἐν ἀπαθείᾳ ἄρα τῆς ψυχῆς, τοῦ δὲ θεοῦ θεωρίᾳ ἡ θυσία αὕτη τελεῖται. τοῖς δὲ αὐτοῦ ἐκγόνοις, νοητοῖς δὲ θεοῖς ἡδὴ καὶ τὴν ἐκ τοῦ λόγου ὑμνωδίαν προσθετέον.

Wir wollen also auch opfern, aber wir wollen opfern, wie es sich ziemt, indem wir unterschiedliche Opfer den unterschiedlichen Mächten darbringen. Dem Gott nun, der über allen steht, dem werden wir, wie nun ein weiser Mann sagte, nichts von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen als Rauchopfer darbringen noch ihm einen solchen Beinamen beilegen. Denn es gibt nichts Materielles, was für den Immateriellen nicht automatisch unrein wäre. Deswegen entspricht diesem auch kein gesprochenes Wort, und auch nicht das innere Wort, wenn es von der Leidenschaft der Seele befleckt ist; vielmehr werden wir ihn durch reines Schweigen und reine Begriffe über ihn selbst verehren. Wir

⁵³ *Vita Plotini* 11, ausgeschmückt bei Eunapius, *Vitae sophistarum* IV 1, 7–9; Augustinus, *De civitate dei* XXII 26. Vgl. dazu CLARK (2000) oder differenzierter CHASE (2004), der die unterschiedlichen Arten von Körper bei Porphyrios diskutiert.

⁵⁴ Hier wäre man auf der gleichen Linie wie die von H.-G. Nesselrath in seinem Beitrag analysierte Vaterbezeichnung für Zeus bei Homer und Hesiod.

müssen also, wenn wir uns mit ihm verbunden haben und ihm gleichgeworden sind, unseren eigenen Aufstieg als heiliges Opfer Gott darbringen, der selbst sowohl ein Hymnus ist als auch unser Heil. In der Leidenschaftslosigkeit der Seele und der Schau Gottes wird dieses Opfer also vollendet. Für seine Sprösslinge aber, die intelligiblen Götter, muss man auch den verbalen Hymnengesang hinzufügen.⁵⁵

Jedem Gott also das ihm Entsprechende; den innerweltlichen Göttern sollen auch materielle Kultakte, nämlich Feuer und unblutige Opfer, dargebracht werden; erst *daimones* könnten blutige Opfer beanspruchen, die aber dem Philosophen suspekt bleiben müssen—dies führt Porphyrios im weiteren Verlauf des II. Buches aus.⁵⁶ Der „Gott der über allen steht“ ist hier indirekt als Vater präsentiert, dadurch, dass die intelligiblen Götter als seine *ekgonoi* tituliert werden; wieder fallen Vatersein und unumschränkte Erststellung zusammen. Dieser Gott, und nicht die Teilgötter, ist das letzte Ziel des Weisen, durch Leidenschaftslosigkeit und Betrachtung erreichbar. So geht Porphyrios in diesem kultischen Kontext auf den Weisen in der Welt ein:

ἀνδρὸς ἄρα θείου ἢ ἔσω καὶ ἢ ἐκτὸς ἀγνεία, ἀποσίτου μὲν παθῶν ψυχῆς σπουδάζοντος εἶναι, ἀποσίτου δὲ καὶ βρώσεων αἱ τὰ πάθη κινουῦσιν, σιτουμένου δὲ θεοσοφίαν καὶ ὁμοιουμένου ταῖς περὶ τοῦ θείου ὀρθαῖς διανοαῖς καὶ ἱερωμένου τῇ νοερᾷ θυσίᾳ καὶ μετὰ λευκῆς ἐσθῆτος καὶ καθαρᾶς τῷ ὄντι τῆς ψυχικῆς ἀπαθείας καὶ τῆς κουφότητος τοῦ σώματος προσιόντος τῷ θεῷ [...] οὐ γὰρ δὴ ἐν μὲν ἱεροῖς ὑπ’ ἀνθρώπων θεοὶς ἀφωρισμένοι καὶ τὰ ἐν ποσὶ καθαρὰ δεῖ εἶναι καὶ ἀκηλίδωτα πέδιλα, ἐν δὲ τῷ νεῷ τοῦ πατρὸς, τῷ κόσμῳ τούτῳ, τὸν ἔσχατον καὶ ἐκτὸς ἡμῶν χιτῶνα τὸν δερμάτινον οὐχ ἄγνὸν προσήκει διατηρεῖν καὶ μεθ’ ἄγνου διατρίβειν ἐν τῷ νεῷ τοῦ πατρὸς;

Zeichen eines göttlichen Mannes ist also die innere wie die äußere kultische Reinheit, denn er bemüht sich, von seinem Tisch die Leidenschaften der Seele zu verbannen, ebenso die Speisen, die die Leidenschaften anregen; hingegen ernährt er sich von Weisheit über das Göttliche und gleicht sich den richtigen Ansichten über das Göttliche an, er weiht sich dem geistigen Opfer und tritt mit weißem Gewand und wahrhaft reiner seelischen Leidenschaftslosigkeit und leiblicher Leichtigkeit zu Gott hinzu [...]. Denn es kann doch nicht sein, dass zwar in den Tempeln, die von den Menschen Göttern zugewiesen sind, sogar das Schuhwerk rein und unbefleckt sein muss, in dem Tempel des Vaters aber, dieser Welt, es sich nicht geziemte, dieses letzte und uns außen umgebende Hautgewand kultisch rein zu halten und mit reinem [sc. Gewand] im Tempel des Vaters zu verweilen?⁵⁷

⁵⁵ *De abstinentia* II 34f.

⁵⁶ *De abstinentia* II 37–42 und 58; dazu TANASEANU-DÖBLER (2009, 114–116).

⁵⁷ *De abstinentia* II 45f.

Welcher Vater hier gemeint ist, wird nicht direkt ausgesprochen; aus dem Vergleich zu den anderen Göttern ist ein Argument *a minore ad maius* zu erschließen, der wiederum „Vater“ gleichbedeutend mit der Spitze der Seinshierarchie erscheinen lässt. In *De abstinencia* II 50 ist der Weise wie in *Ad Marcellam* der Priester dieses höchsten Gottes, der hier allerdings als Vater bezeichnet wird:

εἰ δὲ οἱ τῶν τῆδε ἱερεῖς καὶ ἱεροσκόποι καὶ τάφων ἀπέχεσθαι κελεύουσιν ἑαυτοῖς τε καὶ τοῖς ἄλλοις, καὶ ἀνδρῶν ἀνοσίων καὶ ἐμμήνων καὶ συνουσιῶν καὶ θέας ἤδη αἰσχροῦ καὶ πενθικῆς καὶ ἀκροάσεως πάθος ἐγειρούσης [...], ἥ που γε ὁ τοῦ πατρὸς ἱερεὺς αὐτὸς τάφος γίγνεσθαι νεκρῶν σωμάτων ὑπομενεῖ [αὐτὸς] μiasμάτων πλήρης, ὁμιλητῆς σπουδάζων γενέσθαι τῷ κρείττονι;

Wenn aber die Priester der hiesigen [Götter] und die Opferschauer gebieten, dass sowohl sie als auch die anderen sich von Gräbern fernhalten und von Frevlern und menstruierenden Frauen und Geschlechtsverkehr und schändlichen und trauervollen Anblicken und jedem Geräusch, das Leidenschaft erweckt- wird dann der Priester des Vaters es ertragen, zum Grab toter Körper zu werden, voller Befleckungen, wo er doch sich anstrengt, zum Gesprächspartner des Höheren zu werden?

Der Vatername bringt inhaltlich also nichts Neues im Vergleich zu *Ad Marcellam*; der Weise ist nicht Kind, sondern Priester und bestenfalls Gesprächspartner des Vaters, der nach ihm strebt, an allen Göttern und sonstigen Geistwesen vorbei.

Ein ähnliches Bild zeichnet sich in einem wahrscheinlich früheren, nur stark fragmentarisch erhaltenen Werk des Porphyrios ab: der *Philosophia ex oraculis haurienda*.⁵⁸ Erklärtes Ziel der Schrift ist die Lösung philosophischer Fragen und Bestätigung philosophischer Wahrheiten durch Rückgriff auf Orakelsprüche der Götter, die Porphyrios jeweils kurz kommentiert. Hier begegnet uns eine sehr personale, konkrete und bunte Götterwelt. Diese ist aber, wie in *De abstinencia* und dem Brief an Marcella, fundamental zweigeteilt: zum einen die traditionellen Götter, auch als Engel bezeichnet, zum anderen der höchste Gott, ihr Ursprung.⁵⁹ Dieser höchste Gott ist das eigentliche Objekt der Verehrung; Engel und

⁵⁸ Zur *Philosophia ex oraculis haurienda* und ihrer chronologischen Einordnung siehe aus der neueren Forschung z.B. BUSINE (2005), bes. 234–245; JOHNSON (2009); WINTJES (2010); TANASEANU-DÖBLER (2013, 57–83) (Fokus auf Ritualen).

⁵⁹ Auf die Kontinuität der porphyrischen Philosophie in diesem und in anderen Punkten hat schon O'MEARA (1959), zu Recht hingewiesen; sein weitreichender Schluss, die Philosophie sei mit dem gemeinhin als später angesehenen Werk über die Rückkehr der Seele zu identifizieren, hat sich bis auf wenige Stimmen (insbesondere P.F. Beatrice, z.B. BEATRICE [1992]) nicht durchgesetzt.

andere Geister dürfen nicht von ihm ablenken. Eines von den zitierten feiert den höchsten Gott hymnisch als Vater und Mutter; dies wird allerdings in der Exegese des Porphyrios nicht aufgegriffen, die sich lediglich auf die im Orakel angedeutete Ordnungen der Engel beschränkt.⁶⁰ „Vater“ wird für den höchsten Gott in den uns erhaltenen Exegese-Passagen, wo wir also Porphyrios' *ipsissima vox* hören, nur einmal verwendet. In einem gegen die Christen gerichteten Fragment heißt es, diese würden genau das nicht tun, wodurch Gott eigentlich verehrt würde:

nam deus quidem, utpote omnium pater, nullius indiget; sed nobis est bene, cum eum per iustitiam et castitatem aliasque virtutes adoramus, ipsam vitam precem ad ipsum facientes per imitationem et inquisitionem de ipso. inquisitio enim purgat, inquit, imitatio deificat affectionem ad ipsum operando.

Denn Gott, als Vater aller, braucht nichts; aber für uns ist es gut, wenn wir ihn durch Gerechtigkeit und Keuschheit und die anderen Tugenden verehren, indem wir unser ganzes Leben zu einem Gebet an ihn machen, durch Nachahmung und Suche nach ihm. Denn die Suche reinigt [sagt er], die Nachahmung macht göttlich, indem sie eine Neigung zu ihm hin bewirkt.⁶¹

Die Notwendigkeit, das ganze Leben als höchsten Gottesdienst auf Gott hin auszurichten, kennen wir schon aus dem Brief an Marcella und *De abstinentia*. Wie im letzteren Werk begegnet uns hier die Wendung *pater omnium*. Sie begründet hier die Bedürfnislosigkeit Gottes: als Urheber gewährt er allen Dingen Existenz und kann somit von keiner anderen Seite etwas erhalten, wessen er bedürfte. Trotz der Betonung der Angleichung des Menschen an Gott bleibt es bei der grundsätzlichen Distanz zwischen den beiden.

Plotinisches Gedankengut prägt die *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, welche eine Sammlung verschiedener Gedankengänge zum Wesen und zum Aufstieg der Seele enthalten—gleichsam ein unterstützendes Handbuch zur Selbstvergewisserung im philosophischen Leben.⁶² Bezeichnen-derweise tritt hier der Begriff „Vater“ nur an einer Stelle in *sent.* 32 auf,⁶³

⁶⁰ Frg. 325 F (ed. SMITH [1993]). Vgl. auch 344 F, wo ein Apollon-Orakel von *deum* [...] *generatorem* [...] *et regem* spricht.

⁶¹ Frg. 346 F.

⁶² Dazu siehe GOULET (2005, 14–16) und GOULET-CAZÉ (2005a, 24–29).

⁶³ Sonst spricht Porphyrios in den *Sententiae* abstrakt von „Zeugenden“ bzw. „Gebärenden“ (verschiedene Formen von γεννᾶν). In *sent.* 13 geht es um die uns von Plotin her bekannte These, daß alles, was zeugt (παῖν τὸ γεννῶν), notwendigerweise etwas Geringeres (χρεῖον ἑαυτοῦ) zeuge. Alles Gezeugte würde sich von Natur aus den eigenen Erzeugern

in welcher Porphyrios seine Tugendskala entwickelt, die zum Grundgerüst für spätere neuplatonische Tugendlehren wird. Über die zwei Arten der Tugenden bei Plotin, die politischen und kathartischen Tugenden, stellt Porphyrios noch zwei höhere Grade der Tugend: die theoretischen/kontemplativen Tugenden sowie die „paradigmatischen“ Tugenden. Wer die theoretische Tugend verwirkliche, sei ein Gott, wer die paradigmatischen Tugenden verwirkliche, ein Vater von Göttern.⁶⁴ Dies klingt auf den ersten Blick so, als würde dem vollkommenen Philosophen Zugang zu dieser Würde des „Vaters“ von Göttern gewährt werden. Wenn ja, wäre „Vater“ hier eine Bezeichnung für eine hohe Stufe im Gefüge der Wirklichkeit. Allerdings bleibt fraglich, ob die beiden letzten Grade überhaupt einer Seele offenstehen oder eher die Verwirklichung der Tugend im Bereich des Nous und der in ihm enthaltenen Götter darstellen; der plotinische Nous ist ja, wie wir gesehen haben, ein Vater von Göttern und enthält die Urbilder aller Dinge, somit auch aller Tugenden. In diesem Fall wäre „Vater“ mit der Funktion als Paradeigma engstens verbunden: wie der Vater die Existenz der Götter gewährleistet, ermöglicht die in ihm urbildhaft enthaltene Form der Tugend überhaupt erst Tugend auf tieferen Seinsstufen. Für die Philosophen steht nach Porphyrios vor allem die Meisterung der kathartischen Tugenden an. Man könnte Porphyrios' rätselhafte Äußerung, die etwas an Plotins berühmtes *dictum* erinnert, es gezieme sich nicht, dass er zu den Göttern gehe, sondern dass diese zu ihm kämen,⁶⁵ so deuten, dass es um die Seele geht, die die vollkommene Einheit mit dem Nous bleibend erreicht hat: diese könnte im übertragene Sinn „Vater von Göttern“ genannt werden.⁶⁶

zuwenden, nicht so bei den Erzeugern, bei denen mehrere Varianten möglich sind: einige wenden sich den Gezeugten bzw. Sprößlingen (es wird konstant im Neutrum von *γεννήσαντα* und *γεννήματα* gesprochen) nie zu, andere ja und nein, andere dann, wenn sie sich von sich selbst abwenden. Letzteres wird in *sent.* 30 präzisiert: anders als die geteilten Hypostasen wenden sich die „vollständigen und vollkommenen Hypostasen“ nicht ihren *γεννήματα* zu, sondern ausschließlich und stets denen, von denen sie gezeugt wurden. Mit den geteilten Hypostasen sind insbesondere die Teilseelen gemeint, die den Fehler begehen, sich hin zu ihren—ontologisch tieferstehenden—*γεννήματα* zu wenden, obwohl es ihnen freistünde, sich dem Göttlichen zuzuwenden.

⁶⁴ Zur Entwicklung der neuplatonischen Tugendlehre siehe die Einleitung von SAFFREY und SEGONDS (2001, LXIX–XCVIII) sowie BRISSON (2005, 130–136) sowie die Anmerkungen von L. Brisson und J.-M. Flamand zu *Sent.* 32 in BRISSON/DILLON 2005, vol. 2, 628–642.

⁶⁵ *Vita Plotini* 10.

⁶⁶ Smith (1974, 50) deutet die Stelle in diesem Sinne als Aufstiegsebene der Seele. Vgl. auch CHASE (2004), der die letzten zwei Tugendgrade auf das Leben der Seele nach dem Tod bezieht, auch wenn er zugeben muss, dass die Formulierung „Vater von Göttern“ rätselhaft bleibt, GOULET-CAZÉ (2005b, 81), die den Bezug zur *Vita Plotini* herstellt

Als technischer Terminus erscheint „Vater“ in der Schrift über die Rückkehr der Seele (*De regressu animae*), aus der nur einzelne Zitate und Paraphrasen in lateinischer Übersetzung in Augustins *De civitate dei* erhalten sind. Auch hier lässt sich feststellen, dass für Porphyrios als eigentliches und einziges Ziel des Menschen der höchste Gott angesehen werden muss: er setzt sich kritisch mit Ritualen auseinander, die die *anima spiritalis*, die niedere Seele, die der Sitz der Einbildungskraft ist, zu reinigen beanspruchen und so Gemeinschaft mit Engeln und Dämonen versprechen.⁶⁷ Diese seien wirksam, aber gefährlich und insgesamt zwielichtig; der Wesenskern des Menschen, seine *anima intellectualis*, könne nur durch die „Prinzipien“ gereinigt werden: nach Augustin eine Trias aus Vater, väterlichem Intellekt und einer Zwischeninstanz, die Augustin prompt mit dem Heiligen Geist identifiziert.⁶⁸ Augustin hebt die Abweichung von der hierarchisch geordneten plotinischen Hypostasen folge hervor; wie die Forschung herausgearbeitet hat, greift Porphyrios hier auf eine andere Konzeption des höchsten Göttlichen zurück, die den sogenannten *Chaldäischen Orakeln* entstammt, die mit einer Trias von Vater, *Dynamis* und *Nous patrikos* arbeiten.⁶⁹ Der Begriff „Vater“ ist demnach durch die hier rezipierten *Orakel* vorgegeben. Bestimmte Engel werden als Vermittler zwischen dem Vater und den Menschen angesehen, indem sie die Beschlüsse und die *voluntas* des Vaters an die Menschen weitergeben. Auch diese guten Engel seien in ihrer Verehrung des Vaters *imitandos* [...] *potius quam invocandos*.⁷⁰ Der *nous patrikos* scheint in der Beziehung Vater—Seele eine Schlüsselrolle zu spielen—so die Darstellung des Augustinus. Nur er könne die Seele wirklich von ihrer Unwissenheit und der sich daraus ergebenden Lastern reinigen, da er *paternae conscius voluntatis* sei;⁷¹ Augustinus wirft Porphyrios sogar vor zu behaupten, die *anima intellectualis*, die den eigentlichen Wesenskern des Menschen ausmacht, könne gleichen Wesens mit dem väterlichen Intellekt werden.⁷²

und erwägt, daß Plotin von Porphyrios als Meister auch der vierten Tugendstufe dargestellt worden sei, oder BRISSON (2005, 135f.), der an den Lehrer denkt, der als „Vater“ seine Schüler zur Betrachtung des Intelligiblen anleite; eine sichere Erklärung der Formulierung „Vater von Göttern“ bleibt auch bei ihm aus. Vgl. auch die Anm. 94 von L. Brisson und Jean-Marie Flamand in BRISSON/DILLON (2005, vol. 2, 639) z. St.

⁶⁷ Dazu mit weiterer Literatur TANASEANU-DÖBLER (2013, 83–95).

⁶⁸ Frg. 284 F (ed. SMITH [1993]), bei Augustin, *De civitate dei* X 23.

⁶⁹ Insbesondere der Klassiker HADOT (1968).

⁷⁰ Frg. 285 F Smith.

⁷¹ Frg. 291 F Smith.

⁷² Frg. 297 F Smith: *vos certe tantum tribuitis animae intellectuali, quae anima utique humana est, ut eam consubstantialem paternae illi menti quem dei filium confitemini fieri posse dicatis*. Dazu SMITH (1974, 48f).

Die Seele erscheint hier viel stärker persönlich auf den höchsten Gott als Vater bezogen: sie sei in die Welt geschickt worden, damit sie die Befleckung mit der Materie erlebe und kennenlerne, diese dann dement-sprechend meide und sich wieder zum Vater bekehre; nach der Reinigung und dem Aufstieg bleibe die Seele irreversibel beim Vater, frei vom Körperlichen.⁷³ Hier lässt sich—wohl befördert und verstärkt durch die Entdeckung der *Chaldäischen Orakel*—ein häufigerer Gebrauch der Vatermetapher greifen, der durchaus auch ein besonderes, persönlicheres Verhältnis der Seele zum höchsten Gott impliziert. Wie genau die *Orakel* auf Porphyrios' Gebrauch der Vatermetapher eingewirkt haben, können wir jedoch nicht vollständig rekonstruieren, da sein umfangreicher Kommentar dazu nicht erhalten ist.⁷⁴ Offensichtlich hat Porphyrios deren Prinzipienlehre rezipiert und auch Verbindungen zu verschiedenen religiösen und philosophischen Traditionen hergestellt. So berichtet Johannes Lydos von einer Gleichsetzung des jüdischen Gottes als dem Demiurgen aller Dinge mit dem chaldäischen ‚Einmal-Jenseitigen‘.⁷⁵ Damaskios hält fest, dass Porphyrios das neuplatonische Eine mit dem Vater der ersten, intelligiblen Trias gleichsetze.⁷⁶ Hier bliebe der Vaterbegriff erst einmal eine metaphysische Größe, nicht soteriologisch zugespitzt.

In den Rekonstruktionsversuchen der porphyrischen Hypostasenlehre und ihrer Rezeption der *Chaldäischen Orakel* spielt die Frage eine große Rolle, inwiefern ihm ein anonymes Parmenideskommentar, der auf einem Turiner Palimpsest entdeckt wurde, zugeschrieben werden könne.⁷⁷ Damit wären wir bei einer zweiten Gruppe von Schriften, in denen der Vaterbegriff bei Porphyrios für Gott verwendet wird den philosophischen Kommentaren.

Im anonymen Parmenideskommentar ist eine henologische und ontologische Position greifbar, die allemal derjenigen des Porphyrios, wie Damaskios sie referiert, entspricht. Die *Orakel* werden auch erwähnt, aber

⁷³ Frg. 298 F Smith.

⁷⁴ Siehe dazu frg. 362–363 T, 364–368 F Smith.

⁷⁵ Johannes Lydos, *De mensibus* 110 = frg. 365 F Smith.

⁷⁶ Damaskios, *De principiis* I 86 Ruelle = II 43f., p. 1 in der Edition WESTERINK und COMBÈS (1989).

⁷⁷ So vor allem HADOT (1968); gefolgt von z.B. HALFWASSEN (1996, 57–60). Einen Überblick über die Positionen zur Autorschaft gibt ANDRON (2010, 7–27). Die aktuelle Debatte über die Autorschaft spiegelt sich in den zwei Bänden zur antiken Rezeption des *Parmenides* (TURNER/CORRIGAN 2010) (vgl. bes. die Beiträge von Turner, Drecoll, Rasimus und Brisson); die Tendenz geht dahin, Porphyrios als Autor zumindest in Frage zu stellen, wenn auch kein schlagendes Gegenargument geboten wird.

nicht als brauchbare Quelle, sondern als krause, unverständliche Lehre.⁷⁸ Der höchste Gott—mit der Wendung, die uns auch sonst bisher begegnet ist, „der Gott, der über allen steht“, ὁ ἐπὶ πάντων θεός⁷⁹—wird in seinen zwei Aspekten beschrieben: als Quelle der Wirklichkeit bzw. des Seins ist er das Sein in Reinform, dessen absolute, höchste Stufe,⁸⁰ aber vollkommen transzendent und ohne Relation zu dem, was nach ihm kommt.⁸¹ Als zweites Moment in der Entfaltung dieses höchsten Prinzips zum Sein der Realität folgt das ἐν ὧν,⁸² danach das Stadium des Nous, mit drei klaren Momenten: Sein, Leben und Denken.⁸³ Auch wenn das Eine eben als „Gott, der über allen steht“ bezeichnet wird, wird er in den erhaltenen Fragmenten nie als Vater bezeichnet (es findet sich nur eine isolierte Verwendung von τέκτειν),⁸⁴ und insbesondere seine Relationslosigkeit wird hervorgehoben. Wenn hier Porphyrios spricht, dann hätten wir hier wiederum ein Beispiel für eine sehr distanziert gefasste Vorstellung des höchsten Gottes.

In philosophischen Kommentaren passt sich der Duktus zu einem gewissen Grad dem zu kommentierenden Text an: während Parmenideskommentare sehr abstrakt ausfallen, bietet die Weltentstehungsbeschreibung des *Timaios* einen viel konkreteren, persönlicheren Gott und gibt auch den Vaterbegriff für den Demiurgen vor: er ist Vater des Alls und Vater der Götter.⁸⁵ In den erhaltenen Fragmenten seines Timaioskommentares geht Porphyrios auf die entsprechenden einschlägigen Stellen ein. Allerdings ist hier Vorsicht geboten: die Fragmente entstammen in der Hauptsache Proklos' Timaioskommentar, und für Proklos ist „Vater“ ein gerne verwendeter metaphysischer Begriff, so dass man nicht immer sicher sagen kann, ob Porphyrios ihn selbst verwendet hat.⁸⁶

⁷⁸ In Parm. IX, fol. 92^r, p. 90–95 (ed. Hadot [1968, vol.2]). Dazu BRISSON (2010a), der aus der leisen Kritik folgert, der Autor müsse „a Neoplatonist later than Plotinus and prior to Iamblichus“ sein (241); dies lässt Porphyrios im Spiel, auch wenn es, wie er in einem anderen Beitrag andeutet, der im gleichen Band nachgedruckt ist, auch Amelios sein könnte (2010b, 61).

⁷⁹ In Parm. I, fol. 91^r, 4–5, p. 65f Hadot (mit Verweis auf andere Porphyriosstellen in Anm. 2) und X, fol. 92^v, 14f, p. 96 Hadot.

⁸⁰ In Parm. IV, fol. 94^v, 8, p. 74 oder XII, fol. 93^v, 26–34, p. 102–106 Hadot.

⁸¹ Die Transzendenz des höchsten Gottes dominiert den ganzen Text, siehe z.B. I–II, fol. 91^{r–v}, p. 64–71 Hadot; Relationslosigkeit: III–IV, fol. 94^{r–v}, p. 72–79 Hadot.

⁸² In Parm. XI–XII, fol. 93^{r–v}, p. 99–107 Hadot.

⁸³ In Parm. XIV, fol. 90^r, 15–26, p. 110–113 Hadot.

⁸⁴ In Parm. IX, fol. 92^r, 1, p. 90 Hadot.

⁸⁵ *Tim.* 28c oder 41a.

⁸⁶ So können wir nicht klar sagen, ob die Rede von den drei Vätern in *In Tim.* II frg. 79 auf Porphyrios oder Proklos zurückgeht. Wenn es Porphyrios ist, dann benutzt er hier den Begriff als generischen Namen für eine bestimmte Götterklasse.

Die wichtigste Stelle ist zweifelsohne *Tim.* 28c mit der berühmten Äußerung, es sei mühevoll, den Schöpfer und Vater dieses Alls zu finden, und, wenn man ihn gefunden habe, unmöglich, ihn für alle greifbar auszudrücken.⁸⁷ Porphyrios deutet den Vaterbegriff im Sinne einer bestimmten Art von Erzeugung. „Vater“ sei derjenige, der das Ganze aus sich selbst heraus zeuge, „Schöpfer“ derjenige, der den Stoff woanders hernehme. „Vater“ eines Erzeugnisses ist somit gleichbedeutend mit „Ursache des ganzen Erzeugnisses“—eine personale Beziehung spielt hier keine Rolle.⁸⁸ Wie auch Plotin hält auch Porphyrios fest, dass das Erzeugnis tiefer stehen müsse als der Erzeuger; dementsprechend könne der Kosmos nicht „durch sich selbst gut sein, so wie der Vater, der ihn gezeugt hat“.⁸⁹

Den Porphyrios von *De abstinencia* oder *De regressu* hören wir im Timaioskommentar an einer isolierten Stelle, die von der Legitimität des Gebets handelt.⁹⁰ Proklos überliefert, dass Porphyrios das Gebet als Mittel der Verbindung zwischen Mensch und Gott angesehen habe (συναφή: der neuplatonische *terminus technicus* für die wesensmäßigen Zusammenhalt der tieferstehenden und höherstehenden Wesen in der Hierarchie der Wirklichkeit). Das Göttliche sei den Guten, σπουδαῖοι, am ähnlichsten, was diese Verbindung ermögliche. Die σπουδαῖοι seien im Körper wie in einem Gefängnis eingeschlossen und müssten somit von den Göttern die Erlösung erleben; die Götter seien ihre wahren Eltern:

(καὶ δὴ καὶ προστίθῃσιν) [...] καὶ ὅτι ὡς παῖδας πατέρων ἀποσπασθέντας εὐχεσθαι προσήκει περὶ τῆς πρὸς τοὺς ἀληθινοὺς ἡμῶν πατέρας, τοὺς θεοὺς, ἐπανόδου, καὶ ὅτι ἀπάτορές τινες ἄρα καὶ ἀμήτορες εἰκόασιν εἶναι οἱ μὴ ἀξιούντες εὐχεσθαι μηδὲ ἐπιστρέφειν εἰς τοὺς κρείττονας [...].

(Er fügt auch hinzu) [...] dass man wie Kinder, die von ihren Eltern weggerissen wurden, beten müsse um die Rückkehr zu unseren wahren Eltern, den Göttern, und dass diejenigen, die das Gebet und die Umkehr zu den Höheren für unnötig erachten, gleichsam ohne Vater und Mutter seien [...].

⁸⁷ Zur Auslegungstradition siehe den Beitrag von Ferrari im vorliegenden Band.

⁸⁸ In *Tim.* II frg. 40 (ed. SODANO [1964]). zu *Tim.* 28c (Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν) Πορφύριος δὲ φησιν, ὅτι πατὴρ μὲν ἐστὶν ὁ ἀπ' ἑαυτοῦ γεννῶν τὸ ὅλον, ποιητὴς δὲ ὁ παρ' ἄλλου τὴν ὕλην λαμβάνων· ὅθεν καὶ πατὴρ μὲν Ἀρίστων λέγεται Πλάτωνος ὡς ὅλου αἴτιος, ποιητὴς δὲ ὁ οἰκοδόμος τῆς οἰκίας ὡς οὐκ αὐτὸς τὴν ὕλην γεννῶν.

„Porphyrios aber sagt, dass Vater derjenige ist, der aus sich selbst das Ganze hervorbringt, Schöpfer aber derjenige, der den Stoff von einem anderen nimmt. Denn daher nenne man auch Ariston Vater Platons, weil er ihn ganz verursache, Schöpfer aber sei der Erbauer eines Hauses, da er nicht selbst den Stoff hervorbringe.“

⁸⁹ In *Tim.* II frg. 46 zu *Tim.* 29e.

⁹⁰ In *Tim.* II frg. 28.

Die Gottähnlichkeit des Weisen wird hier mit dem Motiv des Menschen als eines verwaisten Gotteskindes in der Fremde verbunden, das nach den Eltern sucht; das ist ein alter Topos, der sich auf Empedokles zurückführen lässt, der die Seele als irrenden göttlichen Spross beschreibt.⁹¹ In Verbindung mit Gebet und Kult findet er sich etwa bei Dio Chrysostomos in Or. XII, 60f. Bei Plotin hatten wir den Topos mit anderen Akzenten in I 6 oder V 1 gefunden.

Wenn wir auf die Verwendung des Vaterbegriffes für Gott bei Porphyrios zusammenfassend blicken, ergibt sich zum einen eine sehr seltene Verwendung. Vatersein bezeichnet in erster Linie die Erststellung des höchsten Gottes, welcher als solcher über allen Dingen thront. Zu diesem Vater hat die Seele des Weisen insbesondere in *De regressu animae* eine besondere Beziehung; ihr Streben ist danach ausgerichtet, ihn zu verehren und ihm durch den eigenen Aufstieg zu entsprechen. Jedoch bleibt respektvolle Distanz gewahrt; die Seele wird nicht als Tochter oder Kind Gottes angesprochen; die Formulierung „Priester des Vaters“ aus *De abstinentia* charakterisiert diese Beziehung am deutlichsten.

4. SCHLUSSBETRACHTUNG

Die Analyse der Vatermetapher bei Plotin und Porphyrios beleuchtet einen Ausschnitt der Vielfalt neuplatonischer Gottesvorstellungen. Beide operieren zunächst mit dem gleichen metaphysischen Hypostasenschema, welches Porphyrios zusätzlich noch mit den *Chaldäischen Orakeln* harmonisiert und so modifiziert. Für beide ist „Vater“ bzw. Zeugung und Geburt eine Metapher unter anderen, um die Verwandtschaft der göttlichen Hypostasen auszudrücken. Die Interaktion zwischen ‚Vater‘ und ‚Sohn‘ bzw. ‚Kind‘ spielt in dem Bild eine verschwindend geringe Rolle. Diese metaphysischen Konturen füllen die beiden Philosophen jeweils unterschiedlich aus. Plotin insistiert zwar darauf, dass das Eine bzw. Gute jenseits aller Bestimmungen, absolut einfach und somit letztlich nicht personal ist. Dennoch steht bei ihm das Kreisen der Seele um dieses eine Zentrum, das zugleich Ursprung und Telos ist, im Mittelpunkt; der Intellekt, der *stricto sensu* die Seele hervorbringt und somit ihr ‚Vater‘ ist, fungiert anagogisch gesehen oft nur als Zwischeninstanz. Dieser mystische Reigentanz⁹² wird mit starken Emotionen, mit fast erotischer Sehnsucht

⁹¹ Frg. 115 Diels/Kranz.

⁹² *Enn.* VI 9, 8f.

oder mit dem Verlangen der Kinder nach ihren Eltern assoziiert. Anders als Plotin spricht Porphyrios von dem höchsten Prinzip viel dezidierter als dem höchsten Gott; man könnte sagen, er personalisiert und theologisiert die Hypostasenlehre.⁹³ Aber der höchste Gott wird nur isoliert als Vater bezeichnet, und wenn ja, im Sinn der absoluten Vorrangstellung im All. Emotionen ihm gegenüber werden kaum erwähnt; das Schlüsselwort für die Beziehung der Seele zu Gott scheint die Verehrung zu sein, die Porphyrios aus einem kultischen Kontext auf das tugendhafte Leben des Weisen überträgt. Spiegeln sich darin neben den unterschiedlichen Formen persönlicher Religiosität auch unterschiedliche philosophische Agenden und Interessen? Sicherlich ist die Auseinandersetzung mit verschiedenen religiösen Traditionen und ihrem Verhältnis zum philosophischen Projekt mit variierendem Vorzeichen für Porphyrios zentral, während sie bei Plotin keine Rolle spielt. Gott als Vater ist ein gegebener Topos der spätantiken religiösen Koine, der unterschiedlich und mitunter konfliktträchtig konkretisiert werden kann—und den sogar Lehrer und Meisterschüler unterschiedlich mit Inhalt füllen.

BIBLIOGRAPHY

- ANDRON, C., „Paternitatea textului“ in: C. ANDRON et G. CHINDEA (eds.), *Porfir. Comentariu la dialogul Parmenide de Platon*, Bukarest 2010, 7–27.
- ATKINSON, M., *Plotinus. Ennead V 1: On the Three Principal Hypostases. A Commentary with Translation*, Oxford 1983.
- AUBIN, P., *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne*, Paris 1992.
- BEATRICE, P.F., „Towards a New Edition of Porphyry's Fragments against the Christians“, in: M.-O. GOULET-CAZÉ et al. (eds.), ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΩΡΕΣ, *Hommage à Jean Pépin*, Paris 1992, 347–355.
- BEIERWALTES, W., „Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15 (1961), 334–362.
- BIDEZ, J., *Vie de Porphyre le philosophe néoplatonicien*, Ghent 1913.
- BRISSON, L., „Le système philosophique de Porphyre dans les Sentences. B: Physique et éthique“, in: Brisson/Dillon (2005), vol. 1, 107–138.
- , „A Criticism of the Chaldean Oracles in Columns IX and X of the Anonymous Commentary on the Parmenides“, in Turner/Corrigan (2010), vol. 1, 233–241 (=2010a).
- , „The Reception of the Parmenides before Proclus“ in Turner/Corrigan 2010, vol. 2, 49–63 (=2010b).
- BRISSON, L. et J. DILLON (eds.), *Porphyre. Sentences*, 2 vols., Paris 2005.
- BUSINE, A., *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II^e–VI^e siècles)*, Leiden 2005.

⁹³ Zu Plotins recht seltener Bezeichnung des Einen als Gott siehe AUBIN (1992), 97f und MEIJER (1992), 63f.

- BUSSANICH, J., *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus: A Commentary on Selected Texts*, Leiden et al. 1988.
- , „Plotinus's Metaphysics of the One“, in: L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, 38–65.
- CHASE, M., „Omne corpus fugiendum? Augustine and Porphyry on the Body and the Post-Mortem Destiny of the Soul“, *Chora* 2 (2004), 37–58.
- CLARK, G., „Philosophic Lives and the Philosophic Life: Porphyry and Iamblichus“, in: T. HÄGG et P. ROUSSEAU (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley et al. 2000, 29–51.
- D'ANCONA, C., „Determinazione e indeterminazione nel sovrasensibile secondo Plotino“, *Rivista di storia della filosofia* 45 (1990), 437–474.
- DES PLACES, E. (ed.), *Porphyre. Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, Paris 1982.
- EDWARDS, M., „Birth, Death, and Divinity in Porphyry's Life of Plotinus“, in: T. HÄGG et P. ROUSSEAU (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley et al. 2000, 52–71.
- , „Introduction“, in: M. EDWARDS (Transl.), *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by Their Students*, Liverpool 2000, vii–lx.
- ENGBERG-PEDERSEN, T., *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus 1990.
- FERWERDA, R., *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen 1965.
- FÜRST, A., „Die Rhetorik des Monotheismus im Römischen Reich. Ein neuer Zugang zu einem zentralen historischen Konzept“, in: A. FÜRST et al. (eds.), *Monotheistische Denkfikturen in der Spätantike*, Tübingen (im Druck).
- GIANGRANDE, I., *Eunapii vitae sophistarum*, Rom 1956.
- GOULET, R., „Le titre de l'ouvrage“, in: Brisson/Dillon 2005, vol. 1, 11–29.
- GOULET-CAZÉ, M.-O., „L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*“, in: L. BRISSEON et al. (eds.), *Porphyre. Vie de Plotin*, vol. 1, Paris 1982, 229–327.
- , „Le genre littéraire des Sentences“, in: Brisson/Dillon (2005), vol. 1, 17–29 (=2005a).
- , „Le système philosophique de Porphyre dans les Sentences A.: Métaphysique“, in: Brisson/Dillon (2005), vol. 1, 33–105.
- HADOT, P., *Porphyre et Victorinus*, 2 vols., Paris 1968; in vol. 2: Edition des anonymen Parmenideskommentars (59–113).
- HALFWASSEN, J., „Das Eine als Einheit und Dreiheit. Zur Prinzipienlehre Jamblichs“, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 139 (1996), 52–83.
- , *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München 2006.
- JOHNSON, A.P., „Arbiter of the Oracular. Reading Religion in Porphyry of Tyre“, in: A. CAIN et N. LENSKE (eds.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Aldershot 2009, 103–115.
- , *Religion and Identity in Porphyry of Tyre. The Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 2013.
- KREMER, K., „Das ‚Warum‘ der Schöpfung: ‚quia bonus‘ vel/et ‚quia voluit‘? Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum an Hand des Prinzips ‚bonum est diffusivum sui‘“, in: K. FLASCH (ed.), *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. FS J. Hirschberger*, Frankfurt a. M. 1965, 241–264.
- LUCK, G., „Rezension zu J. Dillon, *The Middle Platonists. 80 BC to AD 220*, Ithaca 1977“, in: *American Journal of Philology* 101 (1980), 374–379.
- O'MEARA, J.J., *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959.
- MEIJER, P.A., *Plotinus on The Good or the One (Enneads VI, 9). An Analytical Commentary*, Amsterdam 1992.
- NARBONNE, J.-M., *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Leiden et al. 2011.
- OTTO, R., *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus numinis)*, München 1932.
- DI PASQUALE BARBANTI, M., *La metafora in Plotino*, Catania 1981.
- SAFFREY, H.-D., „Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?“, in: L. BRISSEON et al. (eds.), *Porphyre. Vie de Plotin vol. II*, Paris 1992, 31–64.

- SAFFREY, H.-D. et A. SEGONDS (eds.), *Marinus: Proclus ou Sur le bonheur*, Paris 2001.
- SMITH, A., *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague 1974.
- , Art. Porphyrian Studies since 1913, in: ANRW II/36/2, Berlin et al. 1987, 717–773.
- , *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart 1993.
- , „Porphyry: Scope for a Reassessment“, in: G. KARAMANOLIS et A. SHEPPARD (eds.), *Studies on Porphyry*, London 2007, 7–16.
- , „Religion, Magic and Theurgy in Porphyry“, in: A. SMITH, *Plotinus, Porphyry and Iamblichus: Philosophy and Religion in Neoplatonism*, Farnham et al. 2011, XIX, 3.
- SODANO, A., *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, Napoli 1964.
- STEEL, C., *The Changing Self. A Study on the Soul in later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brüssel 1978.
- TANASEANU-DÖBLER, I., „Nur der Weise ist Priester. Rituale und Ritualkritik bei Porphyrios“, in: I. TANASEANU-DÖBLER et U. BERNER (eds.), *Religion und Kritik in der Antike*, Münster 2009, 109–155.
- , „Neoplatonic Lives of Pythagoras as a Medium of Paideia“, *ZfR* 20, 1 (2012), 70–93.
- , *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen 2013.
- TURNER, J.D. et CORRIGAN, K. (eds.), *Plato's Parmenides and Its Heritage*, 2 vols., Atlanta 2010.
- WESTERINK, L.-G. et J. COMBÈS, *Damascius. Traité des premiers principes* vol. 2, Paris 1989.
- WINTJES, A., „Die Orakel als Mittel der Offenbarung bei Porphyrios“, in: H. SENG et M. TARDIEU (eds.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext—Interpretation—Rezeption*, Heidelberg 2010, 43–62.
- ZAMBON, M., *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris 2002.

INDEX OF ANCIENT SOURCES

GENERAL INDEX

Aelius Aristides, <i>Orationes</i>		Aristophanes, <i>Acharnenses</i>	
36,104f.	304 ²²	223	52 ⁴⁶
43,15	303f.		
43,29f.	304		
Alcinous, <i>Epitome doctrinae platonicae</i>		Ps.-Aristoteles, <i>De mundo</i>	
10,3f.	321	397B21	358 ⁷⁷
10,5f.	320 ³²	397B27–28A4	358 ⁷⁶
16,2	308, 313	399A31	358 ⁷⁷
10,3	356 ⁶³	Aratus, <i>Phaenomena</i>	
12,1	356 ⁶³	1–18	53
69,1	52 ⁴⁶	5	54, 314
164,18–165,		15	54
16.34–166,14	351 ³⁶	Archilochus, <i>Fragmenta</i>	
164,23–165,4	359 ⁸⁴	177,1	52 ⁴⁶
164,31	355 ⁵²	197,1	52 ⁴⁶
164,42–165,4	359 ⁸⁵	Aristides Quintilianus, <i>De musica</i>	
165,1–3	359 ⁸⁴	3,25	359 ⁸⁴
165,4	355 ⁵⁶		
165,5	355 ⁵²	Aristoteles	
Alcman, <i>Poetae Melici Graeci</i>		<i>De caelo</i>	
81,1	52 ⁴⁶	284a27–35	358 ⁷⁸
Alexander of Aphrodisias		<i>Ethica Nicomachea</i>	
<i>De anima</i>		8,10	43 ¹⁶
81,9–28	360 ⁸⁶	<i>Fragmenta varia</i>	
82,1–6	360 ⁸⁶	1,2 fr. 30	299 ¹³
90,17	360 ⁸⁶	<i>Metaphysica</i>	
90,19ff.	360 ⁸⁶	1072a 25ff.	351 ³¹
<i>In Aristotelis metaphysica comm.</i>		<i>Meteorologica</i>	
1,6.988,11	299 ¹³	339a 21ff.	351 ³¹
		1074b 28f.	358 ⁷⁸
Apollonius Rhodius		Aristophanes	
<i>Argonautica</i>		<i>Vespae</i>	
3,32	53	652	44 ¹⁷
4,1310	53	Arctinus of Miletus	
4,1673	53	50	
Apuleius		Athenagoras, <i>Legatio sive supplicatio pro Christianis</i>	
<i>Apologia</i>		6,2	299 ¹⁵
64,4	355 ⁵²	Atticus, <i>Fragmenta</i>	
<i>De deo Socratis</i>		3	356 ⁶³
3,124	355 ⁵²⁻⁵³		
<i>De Platone et eius dogmate</i>			
1,5	321		
1,5,191	354 ⁴⁷		

- Augustinus, *De civitate Dei*
 10,23 388⁶⁸
 22,26 383⁵³
- Babrius, *Mythiambi Aesopici*
 2,142 295⁹
- Bacchylides, *Dithyrambi*
 3,53 52⁴⁶
- Book of the Fayum
 239 22¹²
- Callimachus
Hymnus in Dianam 53
 4,8 53
 26 53
 28 53
 32 53
 118 53
 168 53
Hymnus in Iovem 53
 7 53
 43 53
- Cassius Dio
 60,24,1 278⁴
- Cicero,
De natura deorum 192
 1,30 57, 321, 354⁽⁵⁰⁾
 1,50–56 317
 1,121–124 317
 2,37 312
 2,57f. 317
 2,73ff. 317
 2,140 312
 2,153 312
- Cleanthes,
Hymnus in Iovem 53
 4 314
 4f. 53
 34 53
- Clemens Alexandrinus
Cohortatio ad gentiles
 19,2 296¹⁰
Excerpta ex Theodoto
 7,1 355⁵⁸
 78,2 361⁹¹
Paedagogus
 1 112³¹, 130¹¹¹
 2 112³¹, 130¹¹¹
 10 112³¹, 130¹¹¹
- 91 112³¹, 130¹¹¹
 91,2 222
- Protrepticus ad Graecos*
 6,68,1 299¹⁵, 355⁵⁷
 6,72,5 297
 9,88,1 362⁹⁷
- Stromata*
 2,20,114,6 355⁶⁰
 3,2,7,1 299¹⁷
 4,9,5 362⁹⁷
 4,13,90,1 363⁹⁹
 5,12,78,1 299¹⁵
 5,12,81 355⁵⁷
 5,14,92,3 318³¹
 5,14,102,2 297, 313
 5,14,102,4–103,1 299¹⁵
 5,80,9 362⁹⁷
 7,43,5 362⁹⁷
- Ps.-Clement, *Homiliae*
 4,13,3 299¹⁵
- Corinna, *Fragmenta*
 1 295⁹
- Cornutus, *De natura deorum*
 9,3 172
 14,1–10 173
 15,1 172
 16 172
 16,1–18 171¹⁸
 16,1 171¹⁸
 20,1 172²¹
 20,3 172²²
- Corpus Hippocraticum,
De natura mulierum
 67,1 175³⁸
- Critias, *Fragmenta*
 1 (Snell) 295⁷
 16 (Diels & Kranz) 295⁷
- Cypria
 1 37²
- Cyril of Alexandria, *Contra Iulianum*
 76,548 355⁵⁷
- Damascius, *De principiis*
 1,86 389⁷⁶
- Dio Chrysostom, *Orationes*
 12,6of. 392
 12,78 321

Diogenes Laertius, <i>Vitae philosophorum</i>	129 (= 77 Most)	50 ³⁹
7,147	129,9 (= 77,9 Most)	51 ⁴¹
7,198	141,3 (= 90,3 Most)	51 ⁴³
	141,9 (= 90,9 Most)	51 ^{42,43}
Ps.-Dionysius of Halicarnassus,	145,2 (= 93,2 Most)	51 ⁴³
<i>Ars rhetorica</i>	177,10 (= 121,10 Most)	51 ⁴⁰
2,2	195 (= 138 Most)	50 ³⁶
	195,27 (= 138,27 Most)	51 ⁴¹
Epictet, <i>Dissertationes</i>	205,3 (= 145,3 Most)	51 ⁴¹
1,13,3	211,11 (= 152,18 Most)	51 ⁴³
3,24,15	248,2 (= 187a,2 Most)	52 ⁴³
3,24,56	276,1 (= 212,1 Most)	52
	343,11 (= 294,11 Most)	51 ⁴²
Epiphanius of Salamis, <i>Panarion</i>	<i>Opera et dies</i>	46 ²⁴
33,7,5	2	49 ³⁴
	84	49 ³⁴
Eugnostus (NHC III,3)	137f.	37 ²
71,14–72,17	143	49 ³⁴
	143f.	37 ²
Eumelus of Corinth	157f.	37 ²
	168	49 ³⁴
Eunapius of Sardes	168f.	37 ²
<i>Vitae sophistarum</i>	180	37 ²
4,1,7–9	256	49 ³⁴
4,2,2f.	259	49 ³⁴
	<i>Scutum</i>	46 ²⁴ , 50
Euripides, <i>Fragmenta</i>	<i>Theogonia</i>	46 ⁽²⁶⁾
15b (Page)	36	49 ³³
591 (Nauck)	40f.	49 ³³
	47–105	48
Eusebius, <i>Praeparatio evangelica</i>	47	46 ⁽²⁶⁾
13,13,27	48	48
	49f.	48
Galen, <i>De uteri dissectione</i>	50–52	48
2,897,10	53	49 ³³
	54–58	48 ³²
Harpocration	59	48
	60–82	48
Heraclitus of Ephesus, <i>Fragmenta</i>	83–104	49
22 B 53	105	49
(Diels & Kranz)	457	46
	468	46
Herodot	521–534	48 ³¹
2,60	535–560	47
	542–544	47 ²⁷
Hesiod	542	47, 295
<i>Fragmenta</i> , ed. M.-W.	550f.	47 ²⁸
5,3 (= 2 Most)	551f.	47 ²⁹
10a,90 (10,90 Most)	570–612	48 ³¹
30 (= 27 Most)	580	49 ³³
30,12 (= 27,12 Most)	613	48
33a,3 (= 31,3 Most)	614–616	48 ³¹
51,1 (= 55,1 Most)	643	46, 47
70,4 (= 41,4 Most)	838	46, 47
75,25 (= 48,25 Most)	896	49 ³³

901f.	173	16,97	42 ¹¹
927	49 ³³	17,19	42 ¹²
930–1022	46 ²⁵	17,630	43 ¹⁴
930	46 ²⁵	17,645	42 ¹¹
		19,121	42 ⁸
Hipponax of Ephesus, <i>Fragmenta</i>		19,270	42 ¹²
38,1 W.	52 ⁴⁶	20,56	41, 165 ¹ , 295 ⁶
		22,60	43 ¹⁴
Hippolytus, <i>Refutatio omnium haeresium</i>		21,273	42 ¹²
5,9,1	355 ⁵⁷	22,167	41, 165 ¹ , 295 ⁶
5,12,1	355 ⁶⁰	24,103	41, 165 ¹ , 295 ⁶
7,20,3–21,1	355 ⁵⁸	24,308	42 ¹¹
7,26,1	355 ⁵⁷	<i>Odyssee</i>	37, 44–46, 53
7,27,4	309	1,28	44, 136 ¹² , 295 ⁶
		1,35–43	44
Hymn to Aton by Akhenaton	24	1,45	44
		1,81	44 ¹⁷
Hymn to Amun-Re	32 ⁶⁴	2,47,234	43 ¹⁵
		4,341	45 ¹⁹
Homer		5,12	43 ¹⁵
<i>Ilias</i>	37, 38–43, 53,	7,311	45 ¹⁹
	54 ⁽⁴⁹⁾	8,279	46 ²³
1,503	42	12,63	46 ²³
1,544	38, 165 ¹ , 136 ¹² ,	12,65	46 ²³
	295 ⁶	12,371	45 ²⁰
2,371	42 ¹¹	12,377	45 ¹⁸
3,276	42 ¹⁰	12,445	45, 136 ¹² , 295 ⁶
3,320	43 ¹³	13,51	46 ²³
3,365	42 ¹²	13,128	45 ¹⁸
4,68	38, 136 ¹² , 295 ⁶	14,40	46 ²³
4,235	43 ¹⁴	15,341	46 ²³
4,288	42 ¹¹	17,132	45 ¹⁹
5,421	42 ⁷	18,137	45, 136 ¹² , 295 ⁶
5,426	39, 136 ¹² , 295 ⁶	18,221	45 ¹⁹
5,757	42 ⁸	20,98	45 ¹⁹
5,762	42 ⁸	20,112	45 ¹⁹
5,872	42 ⁷	20,190–225	45
7,132	42 ¹¹	20,201–203	46 ²²
7,446	42 ⁹	20,201	45 ²⁰
8,19	303	21,200	45 ¹⁹
8,123	39	24,351	45 ²⁰
8,236	42 ¹²	24,376	45 ¹⁹
8,49	39, 165 ¹ , 295 ⁶	24,473	44 ¹⁷
8,132	165 ¹ , 295 ⁶	24,518	46 ²³
11,182	39	Hymni Homerici	52
12,164	42 ¹²		
13,631	42 ¹²	Hypostasis of the Archons	
15,12	39, 295 ⁶	94,5–8	176 ⁴²
15,47	40, 165 ¹ , 295 ⁶		
15,61–71	40	Johannes Chrysostomus,	
15,72–77	40	<i>In epitulam II ad Corinthios</i>	
15,372	42 ¹¹	<i>argumentum et homiliae 1–30</i>	
16,458	40, 165 ¹ , 295 ⁶	1,384f.	278 ³

Johannes Lydus, *De mensibus*

4,76	171 ¹⁸
110	389 ⁷⁵

Josephus

Antiquitates Judaicae

1,1–18	311
1,19f.	182, 312
1,20	182–183, 185, 190–192 ⁴³ , 195, 136 ¹⁶
1,23	182
1,230	182–183, 191–192 ⁴³ , 136 ¹⁶ , 307
1,272	189
2,140–158	300 ¹⁸
2,151f.	184, 300 ¹⁸
2,152	182, 183, 190, 191, 136 ¹⁶
2,153	184
4,201	186
4,260–264	184
4,262	182, 184–185, 187, 190, 192, 137 ¹⁷ , 300, 313
5,93	182, 185, 190–191, 195, 136 ¹⁴
5,98	186
7,14,11	223
7,93	187
7,337	187
7,380f.	186
7,380	182, 187–192 ⁽⁴³⁾ , 193 ⁽⁴⁶⁾ , 195, 205, 137 ¹⁸
10,183	186
<i>Contra Apionem</i>	
2,174	136 ¹⁴
2,224	299 ¹⁴
<i>De bello Judaico</i>	
1,110	241 ²⁹
2,162	241 ²⁹
3,370	190
3,373	190
3,374f.	195
3,374	190
3,375	182, 190, 191, 137 ¹⁷
3,379	190
3,380	195
4,494	262 ²²
5,443	186
5,444f.	186
<i>Vita</i>	
191	241 ²⁹

Irenaeus, *Adversus haereses*

1,2,2–6	348 ¹⁹
1,2,1	361 ⁹⁰
1,2,3	349 ²¹
1,11,1	355 ³⁸
1,13	361 ⁹⁰
1,16,2	363 ⁹⁹
1,21,4	363 ⁹⁹
1,27,1	355 ⁶⁰
1,29,3	169 ¹²
1,29,4	176 ⁴²
1,30,2	169 ¹²
2,17,10	351 ³⁴

Justin Martyr, *Apologia secunda*

10,6	299 ¹⁵ , 322
------	-------------------------

Lucian of Samosata

Bis accusatus sive tribunalia

2	295 ⁹
---	------------------

Dialogi meretricii

10,2	174 ³⁸
------	-------------------

Gallus

13,16f.	295 ⁸
---------	------------------

Hermotimus

	177 ⁴³
--	-------------------

Juppiter tragoedus

1	44 ¹⁷
---	------------------

Lydus, *De mensibus*

4,53	318
------	-----

Lyrica Adespota,

Poetae Melici Graeci

20f,1	52 ⁴⁶
-------	------------------

Maximus of Tyre, *Dissertationes*

2,10	321
8,31	355 ⁵⁶
11,5	305, 322
11,8–12	355 ⁵⁶
11,9	321

Numenius, *Fragmenta*

2,16	64
11,11–13	63
12	355 ⁵⁶
12,13	63
15,1–5	63
15,8f.	64
16	62
16,2–4	63
16,6–10	63
16,9–10	63
16,10	64
17	65

- | | | | |
|-----------------------------------|---------------------------|---------------------------|---|
| 17,3f. | 64 | <i>Euthydemus</i> | |
| 17,4 | 64 | 297e–298b | 298 |
| 19 | 64 | 298b–c | 298 |
| 19,4–5 | 64 | 298c | 298 |
| 19,12–13 | 63 | <i>Euthyphro</i> | |
| 20 | 356 ⁶³ | 15a1–1 | 355 ⁶¹ |
| 20,4–7 | 63 | <i>Leges</i> | 43 ¹⁶ |
| 20,10–12 | 63 | 821b | 299 |
| 20,12 | 64 | 930e–931a | 299 |
| 21 | 61 | <i>Parmenides</i> | |
| 22 | 61, 64 | 142a3–4 | 354 ⁵⁰ |
| 56 | 318 | <i>Phaedo</i> | |
| 60 | 318 | 69b–c | 371 ⁷ |
| Oracula Chaldaica | | <i>Respublica</i> | 63–64 ¹⁴ , 68 |
| fr. 7 des Places | 65 ¹⁵ | 269d7–e | 355 ⁶¹ |
| Origen | | 273b2 | 354 ⁴⁷ |
| <i>Contra Celsum</i> | | 506d8–e5 | 355 ³⁰ |
| 6,1f. | 322 | 508d | 356 ⁶³ |
| 6,65 | 321 | 379b1–383c | 355 ⁶¹ |
| 6,66 | 322 | 508b | 174 ³⁵ |
| 7,42–44 | 299 ¹⁵ | <i>Symposium</i> | |
| 7,42 | 322, 355 ^{53:56} | 211a7 | 354 ⁵⁰ |
| 7,42,4f. | 354 ⁴⁷ | <i>Timaeus</i> | 64 ¹⁴ , 68, 299, 312 |
| 7,43 | 321 | 28c | 165 ⁽³⁾ , 299 ¹⁷ , 302, |
| <i>De principiis</i> | | | 318 ³¹ , 319–320, |
| 4,4,1 | 355 ⁵⁷ | 28c3–5 | 354, 390 ⁸⁵ , 391 ⁸⁸ |
| Ovid, <i>Metamorphoseon libri</i> | | 28c3 | 57, 354 ^{47:50} |
| 9,773–784 | 175 ⁴⁰ | 29e | 61, 65 |
| Pindar | | | 308, 355 ⁶¹ , |
| <i>Isthmia</i> | | | 356 ^(63,64,65,66) , |
| 6,42 | 52 ⁴⁶ | | 391 ⁸⁹ |
| <i>Nemea</i> | | | 357 ⁶⁹ |
| 8,35 | 52 ⁴⁶ | | 357 ⁷⁰ |
| 9,31–53 | 52 ⁴⁶ | | 354 ⁴⁷ , 390 ⁸⁵ |
| 10,29 | 52 ⁴⁶ | | 61 |
| <i>Olympia</i> | | <i>Theaetetus</i> | |
| 2,17 | 295 ⁹ | 176b | 381 ⁴³ |
| 7,87 | 52 ⁴⁶ | Plotinus, <i>Enneades</i> | |
| 13,26 | 52 ⁴⁶ | 1,6 | 371, 373, 378, 379, |
| Plinius minor, <i>Epistulae</i> | | | 381, 392 |
| 10,96 | 264 ²⁹ | 1,6,6 | 371 ⁷ , 374 ¹⁵ |
| Plato | | 1,6,7 | 371 ⁸ , 372 ⁹ , 374 ¹⁵ |
| <i>Cratylus</i> | | 1,6,8 | 372 ¹⁹ |
| 400a8–10 | 359 | 2,9 | 356 ⁶³ |
| 400d7–401a5 | 354 ⁵⁰ | 2,9,9 | 380 ³⁸ |
| <i>Epistulae</i> | | 3,4,4 | 374 ¹⁶ |
| 7, 341c5–6 | 354 ⁵⁰ | 3,5 | 377 ³⁰ |
| | | 4,3 | 378 |
| | | 4,3,11 | 374 ¹⁵ |
| | | 4,3,12 | 374 ¹⁶ , 378 ³¹ |
| | | 4,7,10 | 375 ¹⁸ |
| | | 4,8,8 | 374 ¹⁶ |

5,1	373 ⁽¹³⁾ , 378, 379,	351F	175
	392	369C	296
5,1,1	373 ¹² , 374 ¹⁷ , 378	370D	296
5,1,2	375 ¹⁹	372E–373E	170 ¹⁴
5,1,3	375 ²⁰ , 375 ²¹	373C	170 ⁽¹⁴⁾
5,1,4	375 ²²	<i>De Pythiae oraculis</i>	
5,1,6f.	375 ²⁴	404BC	359 ⁸³
5,1,6	376 ²⁵	<i>Fragmenta</i>	
5,1,7f.	376 ²⁶	46	300
5,1,12	374	<i>Non posse suaviter vivi</i>	
5,3,13	362 ⁹⁷	<i>secundum Epicurum</i>	
5,5	356 ⁶³	1102D	308
5,5,3f.	377	<i>Platonicae quaestiones</i>	59
5,5,3	374 ¹⁵ , 377 ²⁹	1003A	359 ⁸³
5,6,5	362 ⁹⁷	1000E	299 ⁷⁷
5,8	377	1000E–F	303
5,8,1	377	1001A–C	303
5,8,12f.	377 ³⁰	1001B–C	66
5,9,4	375 ²⁰	1001B	170 ¹⁴
6,2,9	362 ⁹⁷	1007CD	170 ¹⁴
6,4,14–16	374 ¹⁶	<i>Regum et imperatorum</i>	
6,9	356 ⁶³ , 378,	<i>apophthegmata</i>	
	381	180D	306 ²⁴
6,9,5	378 ³³		
6,9,7	378 ³⁴	Porphyry	
6,9,8f.	392 ⁹²	<i>Ad Marcellam</i>	
6,9,9f.	379 ³⁶	12	381 ⁴⁷
6,9,9	374 ¹⁶ , 378 ³⁵	13	381 ⁴⁵
		15	381 ⁴⁶
Plutarch		16	381 ⁴⁴⁻⁴⁵⁻⁴⁸⁻⁴⁹⁻⁵⁰
<i>Alexander</i>		20	381 ⁴⁷
27,6–28,1	306	21	381 ⁴⁷
<i>Pelopidas</i>		24,11	362 ⁹⁷
21,4	308	25–27	381 ⁴⁹
22,1f.	308	26	381 ⁴⁷
<i>De animae procreatione in Timaeo</i>		32	381 ⁵⁰
1016F–1017A	359 ⁸³	<i>De abstinencia</i>	
1023C	359 ⁸⁰	1	381
1024C–D	359	1,57ff.	382 ²¹
1024C	359 ⁸⁰	2	383
1026E	359	2,34f.	384 ²⁵
<i>De E apud Delphos</i>		2,46	384 ⁵⁷
388C–389D	310	2,50	385
393E–394A	310	<i>De philosophia</i>	
<i>De facie in orbe lunae</i>		<i>ex oraculis</i>	385
945A	359 ⁸³	<i>De regressu animae</i>	388
<i>De fato</i>		fr. 284 F	388 ⁶⁸
572F	308–309	fr. 285 F	388 ⁷⁰
573B	308	fr. 291 F	388 ⁷¹
<i>De Iside et Osiride</i>		fr. 297 F	388 ⁷²
351A	175	fr. 298 F	389 ⁷³
351E–352A	175	fr. 325 F	386 ⁶⁰
351E	175	fr. 344 F	386 ⁶⁰

fr. 346 F	386 ⁶¹	3,130	54 ⁴⁹
fr. 362–363 T	389 ⁷⁴	3,499	54 ⁴⁹
fr. 364–368 F	389 ⁷⁴	4,49	54 ⁴⁹
<i>In Platonis Parmenidem commentaria</i>		8,431	54 ⁴⁹
I fol. 91 ^r	321 ³³	9,17	54 ⁴⁹
I,3	355 ⁵²	14,64	54 ⁴⁹
I fol. 91 ^r ,4–5	390 ⁷⁹	14,120	54 ⁴⁹
I–II fol. 91 ^{r-v}	390 ⁸¹	14,427	54 ⁴⁹
III–IV fol. 94 ^{r-v}	390 ⁸¹	14,443	54 ⁴⁹
IV fol. 94 ^v ,8	390 ⁸⁰	14,531	54 ⁴⁹
IX fol. 92 ^r	390 ⁷⁸		
IX fol. 92 ^v ,1	390 ⁸⁴	Regula Benedicti	
X fol. 92 ^v ,14f.	390 ⁷⁹	7	262 ²⁴
XI–XII fol. 93 ^{r-v}	390 ⁸²		
XII fol. 93 ^r ,26–34	390 ⁸⁰	Seneca	
XIV fol. 90 ^r ,15–26	390 ⁸³	<i>Epistulae morales ad Lucilium</i>	
<i>Sententiae ad intelligibilia ducentes</i>		65,10	356 ⁶³
7,13	362 ⁹⁷		
13	386 ⁶³	Simonides, <i>Poetae Melici Graeci</i>	
32	386	38,24	52 ⁴⁶
<i>Vita Plotini</i>			
3	370 ³	Sophocles	
10	387 ⁶⁵	<i>Ajax</i>	
11	383 ⁵³	389	192
13	370 ³	<i>Fragmenta</i>	
		752 (Radt)	295 ⁷
Proclus		<i>Oedipus Rex</i>	
<i>In Platonis Alcibiadem</i>		202	52 ⁴⁶
103a	362 ⁹⁷		
<i>In Platonis Timaeum</i>		Stoicorum Veterum Fragmenta	
fr. 65	362 ⁹⁷	2,625	309
fr. 28	391 ⁹⁰	2,1021	301, 310
fr. 40	391 ⁸⁸	2,1158	302
fr. 46	391 ⁸⁹		
fr. 79	390 ⁸⁶	Strato of Lampsacus	
<i>Institutio theologica</i>		fr. 32	358 ⁷⁸
31	362 ⁹⁷		
Ps.-Tertullian		Sueton, <i>Claudius</i>	
<i>Adversus omnes haereses</i>		25,3	278 ⁴
4,4	349 ²¹	Syrianus, <i>In Aristotelis metaphysica commentaria</i>	299 ¹⁷
Ptolemy the Gnostic		Teachings of Silvanus (NHC VII,4)	
<i>Epistula ad Floram</i>		101,17–21	356 ⁶⁷
3,2	299 ¹⁵		
7,6	355 ⁶⁰	Theodoret of Cyrus, <i>Graecarum affectionum curatio</i>	
Quintus of Smyrna		2,42	355 ⁵⁷
<i>Posthomerica</i>	54		
1,186	54 ⁴⁹	Theognis	
1,694	54 ⁴⁹	731	52 ⁴⁶
1,709	54 ⁴⁹		
2,165	54 ⁴⁹		

Titanomachia		123,32f.	361 ⁹⁰
fr. 5 Davies	50	126,2	356 ⁶⁸
fr. 6 Bernabé	50	136,22	356 ⁶⁷
Treatise on the Resurrection (NHC I,4)		Valentinian Exposition	
49,36–50,11	356 ⁶⁷	23,34	355 ⁶⁰
		24,39	355 ⁵⁸
		29,31	355 ⁵⁸
Tripartite Tractate (NHC I,5)		Valentinus	
51,8–57,8	351 ²⁹	fr. 2	355 ⁶⁰
51,8–54,1	351 ³⁰	fr. 5	363 ⁹⁹
53,6	355 ⁶⁰		
54,2–55,26	351 ³⁰	Xenocrates, <i>Testimonia,</i> <i>doctrina et fragmenta</i>	
54,12–23	355 ⁵⁸	fr. 115	299 ^{13,17}
54,40f.	355 ⁵⁸		
55,14	355 ⁵⁸	Xenophon, <i>Anabasis</i>	
55,27–57,8	351 ³⁰	3,2,25	174 ³⁵
56,3	355 ⁵⁸		
56,26f.	355 ⁵⁸	INSCRIPTIONS, OSTRACA AND PAPYRI	
57,31f.	356 ⁶⁷	I. Dendara III 38,12	22 ¹¹
57,31	356 ⁶⁸	I. Esna 206	20 ³
60,3	351 ³²	O. Cairo 25210	20 ⁵
62,20f.	356 ⁶⁷	P. Westcar	24
70,26f.	356 ⁶⁷	P. Chester Beatty I	21
77,15–25	348 ²⁰	P. Dodgson	29
78,1–3	361 ⁹⁰		

BIBLE

<i>Old Testament</i>		21,10	244
Gen		21,33	141, 142, 143, 145, 146, 151, 152, 158, 159, 160, 161
1	85 ¹	22	101
1,1–2,4	90 ⁽¹⁶⁾	22,1–18	330
1,1f.	90	22,2	330
1,3	78	22,20–25,8	95
2,1–4	90	24	96 ³²
2,1–3	92	24,3	212 ⁶¹
2,1f.	90	24,7	212 ⁶¹ , 241 ³⁰
2,2f.	90	25,6	95
2,3	91	25,21–28	95
3	266	25,28	95, 96
6,1–4	101	35,13	96 ³²
10	102 ⁴⁷	44,18–34	300 ¹⁸
10,5	102 ⁴⁷		
10,10–12	102 ⁴⁷	Ex	
10,19f.	102 ⁴⁷	1,19	141, 152, 154, 160, 161
10,30f.	102 ⁴⁷	1,21	147 ²⁷
10,32	102 ⁴⁷	4,22f.	99, 114, 131, 243 ³⁵
12,7	241 ³⁰	4,22	99, 115, 118, 152, 241
13,15	241 ³⁰	4,23	99
15,6	290 ⁴⁵		
17,4f.	330		
17,18	241 ³⁰		
21,6	167		

13,2	93	21,18–21	184, 300
13,12	93	23,8	153
13,13	93	28,32	160, 161
13,15	93	30,1–10	121
15,2	144, 145, 151, 152, 159, 160, 161, 128 ⁹⁸	32	101
	148, 151, 160	32,1–43	121
17,11	85 ¹	32,4–6	76 ⁹ , 78
19	76 ⁹	32,5f.	243 ³⁵
20,5f.	92	32,6–18	139, 142, 145
20,8–11	184, 301	32,6	88, 138, 139 ⁽⁶⁾ , 141, 150 ³⁶ , 152, 160
20,12	93	32,8f.	102 ⁴⁷
22,28f.	93	32,8	98, 101
22,29	86	32,9	101
24,12–18	147 ²⁸	32,13	144
27,21	93	32,13f.	139
28,1	92	32,15–21	76 ⁹
31,12–17	76 ⁹	32,18–21	78
34,6f.	93	32,18	139 ⁽⁴⁾ , 75
34,19	93	32,39	158
34,20	93	33,8–10	93
40,13–15	147 ²⁸		
Lev		Jos	
17–26	281, 284	22	185
19,2	281, 284, 286	Rut	
20,7	281, 284	4,16	124 ⁸³
20,25f.	284		
20,26	281, 284	2 Sam	
22,28	141, 161	7	74, 76 ⁹ , 77, 80, 191
26,11f.	281, 282, 286 ²⁸	7,8	287 ³²
Num		7,11–14	116
3,12	93	7,12f.	147 ²⁸
3,41	93	7,13–16	88
3,45	93	7,14	75, 88, 89, 100, 113, 121, 115 ⁴² ,
8,14f.	147 ²⁸		131, 187, 242 ³⁴ ,
11,12	124 ⁽⁸³⁾		243 ³⁵ , 246 ⁴⁶ ,
13–14	109		282, 286, 287 ³²
20,21	152, 153		89
21,9	148, 151, 160, 161	7,15	75
23,23	153	7,16	
25,12f.	147 ²⁸		
Dtn		1 Kgs	
4,28f.	86	1	187
4,37f.	98		
5,9f.	76 ⁹	2 Kgs	
5,16	184, 301	2,12	209 ⁴⁶
6,4 (LXX)	268	13,14	209 ⁴⁶
7,6–8	98		
7,6	98	1 Chr	
8,5	88, 115 ⁽⁴²⁾	16,13	98
10,8f.	93	17	76 ⁹
14,2	98	17,13f.	76 ⁹

17,13	187 ⁽²¹⁾	42,4	208 ⁴²
17,14	76 ⁹	42,5	208 ⁴²
22	187	42,6	208 ⁴²
22,10	187	42,8	208 ⁴²
22,18	76 ⁹	42,10	208 ⁴²
28f.	187	42,11	208 ⁴²
28,6f.	76 ⁹	42,12	208 ⁴²
28,7	188 ²²	43,2	208 ⁴²
28,16	187 ²¹	68	79 ¹³
29,10f.	213 ⁶⁶	68,6	79 ¹³
29,10f. (LXX)	227	68,14 (LXX)	212 ⁶⁴
29,10	188, 206	72,8–11.17	78 ¹¹
29,10 (LXX)	125 ⁸⁸	75,8f.	210 ⁵¹
29,11	193 ⁴⁶	79,1	127
29,14 (LXX)	227	82	101
29,16–18	227	89	77, 118
		89,3f.	147 ²⁸
Tob		89,20–47	81
2,3	338	89,21f. (MT)	226
4,12	330	89,21	77
5,9–17	338	89,26	107 ⁵
7,17 (BA)	212 ⁶¹	89,27–30 (MT)	226
8,6f.	120 ⁽⁶⁶⁾	89,27f.	118, 77
10,13 (S)	212 ⁶¹	89,27	77, 80, 128,
13	120		130, 206, 209 ⁴⁹ ,
13,1–18	158, 252 ⁶⁹		215 ⁷⁵
13,1–8	161	89,28	100
13,1–6	82, 120 ⁶⁴ , 152	89,39–46	78
13,1–6 (BA)	228	89,39–41.45	77
13,1	158	89,51f.	76 ⁹
13,2–4	218	93,1b.2	75
13,2	158	103	79, 81
13,4	82, 83, 107 ⁵ , 112 ³¹ ,	103,2–5	81
	119f. ⁽⁶²⁾ , 121, 131,	103,8–14	81
	158, 206	103,10–14	79
13,5	158	103,13	80, 112, 113
13,6–8	120 ⁶⁴	103,14	82
13,9–18	120 ⁶⁴	104	24
13,10	82	105,6	98
13,12	82	109,3 (LXX)	246 ⁴⁶
13,13–18	83	110,1	128, 267 ⁴⁵
		118,130 (LXX)	212 ⁵⁹
Ijob		123	146, 147
32–37	82 ¹⁷	132,11f.	147 ²⁸
		135,4	98
Ps		147,3	322
2	75 ⁽⁸⁾ , 78 ¹¹ , 246 ⁴⁶		
2,7	75 ⁽⁸⁾ , 76	Prov	
7,5	98	1–9	173 ²⁸
18,8 (LXX)	212 ⁵⁹	1,8	174 ³⁶
18,46	128 ⁹⁸	3,1	119
22	201	3,11f.	82, 252 ⁶⁹
27,10	123	8,22	168, 174
42f.	208	8,23–25	174
42,3	208 ⁴²	8,23	174 ³²

8,31f.	174 ³⁶	51,6 (Hebrew)	227
8,32	174	51,8 (LXX)	158
		51,10–12	227
Sap. Sal.		51,10f.	218
7,22–28	174 ³²	51,10 (LXX)	152, 158, 161,
7,25	289 ³⁸		206 ^{38,29}
8	175	51,10 (Hebrew)	107 ⁵ , 206, 215 ⁷⁵
8,2–4	174 ³⁸	51,10 (Hebrew Ms. B)	128 ⁽⁹⁹⁾ , 130
8,3	174 ³⁷		
8,22–31	175	Isa	
8,22–30	174 ³⁰	5,2 (LXX)	209
9,4	174 ³⁷	9,1–6	78
9,7	243 ³⁵	9,5	78
9,8	174	9,6	78
9,9	174	11,12	283 ¹⁹
10,21	144, 161, 212 ⁵⁹	13,14	283 ¹⁹
11,10	112 ³¹ , 115 ⁴²	14,1	98
14,1–4	222	22,9	283 ¹⁹
14,3	108 ⁷ , 130 ¹¹¹ , 205	29,14	212 ⁽⁶⁴⁾
16,5–11	148	34,15f.	283 ¹⁹
16,10	148 ³⁰ , 112 ³¹	40,11	283 ¹⁹
16,12	148 ³⁰	41,8f.	98
16,20f.	152, 158	41,14	81
18,13	243 ³⁵	43,1	82 ¹⁶
21	112 ³¹	43,5ff.	282, 283
26	112 ³¹	43,5	281, 282, 283 ⁽¹⁷⁾ ,
			283 ¹⁹
Sir		43,5 (MT)	283 ²⁰
17,17	101 ⁴⁵	43,6	89, 282, 286 ⁽²⁹⁾
22,27–23,6	112 ³¹	43,7	82 ¹⁶
23	136 ¹⁴	43,9	283 ¹⁹
23,1–14 (LXX)	152	43,14	81
23,1–5	217, 222	43,21	82 ¹⁶
23,1–4 (LXX)	158	44,1–3	98
23,1	107 ⁵ , 128 ¹⁰³ , 205,	44,1f.	98
	209 ⁴⁹ , 210 ⁵⁰	44,2	82 ¹⁶
23,1 (LXX)	161	44,6	81
23,4	107 ⁵ , 128 ¹⁰³ , 205,	44,11	283 ¹⁹
	209 ⁴⁹ , 210 ⁵⁰	44,21	82 ¹⁶
23,4 (LXX)	161	44,24	81, 82 ¹⁶
24,8–10	174	45,4	98
24,9	174	45,9–13	82 ¹⁶
24,18	174	45,14f.	268 ⁴⁸
24,23	175 ³⁹	45,18	82 ¹⁶
24,30–33	174 ³⁵	45,20	283 ¹⁹
42,15–43,33	288	45,23 (LXX)	268
42,17	288	45,25	268 ⁴⁸
44,19–21	330	46,11	82 ¹⁶
44,22	330	47,4	81
45,15	147 ²⁸	48,14	283 ¹⁹
45,24	147 ²⁸	48,17	81
51,1f. (Hebrew)	226	48,18	283 ¹⁹
51,1	209 ⁴⁹ , 218	49,1	333
51,1 (Hebrew)	206, 215 ⁷⁵	49,5	82 ¹⁶
51,1 (Hebrew Ms. B)	127 ⁽⁹³⁾ , 128	49,7	81

49,26	81	3,19 (MT)	206, 215 ⁷⁵
49,8	212 ⁶⁴	23,3	283 ⁴⁸
49,14f.	123	25,15–29	210 ³¹
51,2	81	31,7–9	99
51,17	210 ⁵¹	31,9	99, 212 ⁶⁵ , 243 ³⁵
52,7–12	284 ²⁴	33,22–26	98
52,11	282, 283, 284	33,26	98
52,13–53,12	80		
54,5	81	Bar	
54,7	283 ¹⁹	4,1f.	175 ³⁹
54,8	81		
56,8	283 ¹⁹	Ez	
58,14	81	11,17	283 ¹⁸
59,20	81	20,5	98
60,4	283 ¹⁹	20,34	282 ⁽¹⁶⁾ , 283 ^{16,18}
60,7	283 ¹⁹	20,41	283 ⁴⁸
60,16	81	22,19f.	283 ⁴⁸
62,9	283 ¹⁹	23,28–34	210 ⁵¹
63,7–64,11	79, 80 ⁽¹⁵⁾ , 81, 82 ¹⁶ ,	33,11	222
	83		
63,7	81	Dan	
63,8	80	2,19–23	211 ⁵⁷
63,14	80	3,47–50	289 ³⁷
63,15–19 (MT)	228	4,14 (LXX)	212 ⁶¹
63,15f.	80	7	117 ⁵¹
63,16f.	217		
63,16	80, 81, 89, 107 ⁵ ,	Hos	
	121, 123, 125, 206,	1,10	89, 243 ³⁵ , 247
	218, 330 ⁵	8,10	283 ⁴⁸
63,17	80	11,1	89, 241, 243 ³⁵ , 330
63,18	80, 82	11,1–6	76 ⁹
63,19	80		
64,4–6	82	Joel	
64,6–8 (MT)	228	3,1 (LXX)	243 ³⁷
64,6	81, 206		
64,7	80, 88, 121, 257 ⁷	Mic	
64,7f.	80, 82	3,12	127
64,8	80, 107 ⁵	4,6	283 ⁴⁸
64,11	80		
65,9	98	Hab	
66,13	80 ¹⁴	2,5	283 ⁴⁸
66,18	283 ¹⁹		
Ier		Zeph	
1,5 (LXX)	333	3,8	283 ¹⁸
2,26f.	206 ³⁰	3,19f.	283 ⁴⁸
2,26f. (MT)	226		
2,27 (MT)	215 ⁷⁵	Sach	
2,37	107 ⁵	10,8	283 ⁴⁸
3,1–5,19f.	225	10,10	283 ⁴⁸
3,4	107 ⁵		
3,4 (LXX)	205	Mal	
3,4 (MT)	206, 215 ⁷⁵	1,3	247 ⁴⁹
3,19	107 ⁵ , 217	1,6 (LXX)	215 ⁷⁴
3,19 (LXX)	205	2,10–16	310
		2,10 (LXX)	310

NEW TESTAMENT

Mt			
1-4	339	26,39	201 ⁹ , 209 ⁴⁵ , 211 ⁵³
2,15	330	26,42	201 ⁹ , 207 ⁽³³⁾ , 211 ⁵³
3	330	26,53	201 ⁹ , 207 ⁽³³⁾
3,9	331	27,46	201
3,17	331	28,19	216 ⁷⁸
4,6	207 ³³		
4,12-17	79	Mk	
4,25-5,2	216	1,11	339
5,44f.	273	1,19f.	327
5,48	273	1,45	208 ³⁸
6,1-6	325	2,5	339
6,7-15	216	3,5	208 ³⁸
6,9-13	207, 210 ⁵³	3,21	328
6,9f.	207 ³³	5,22f.	327
6,9	201 ⁹ , 211 ⁵³ , 259	5,34	339
6,10	211 ⁵³	5,37	207
7,11	325	5,38-43	327
7,21	216 ⁷⁸	6,34	208 ³⁸
7,28	216	7,10	326
9,2	339	7,25-30	327
10,32f.	216 ⁷⁸	7,34	209 ⁴⁵
11,2-30	211 ⁵⁴	9,2	207
11,2-6	211 ⁵⁵	9,6	208
11,20f.	211 ⁵⁵	9,17-27	327
11,21-24	211	9,31	208
11,25ff.	207	10,14	208 ³⁸
11,25-27	201 ⁹ , 211	10,19	327
11,25f.	202 ¹⁰ , 213, 219	10,24	339
11,25	212, 214, 220	10,29f.	327
11,26	214, 220	10,38	210
11,27	202, 213, 214,	10,42-45	262 ²⁴
	215, 216, 219,	10,43f.	265 ³²
	220, 259	10,45	210 ⁵² , 265 ³²
11,28-30	211 ^{54,55}	13,32	216 ⁷⁸
12,50	216 ⁷⁸ , 328	14	209
13,49	284 ²³	14,21	208 ⁽³⁸⁾ , 210 ⁵²
15,13	216 ⁷⁸	14,22-24	210 ⁵²
16,17	216 ⁷⁸	14,25f.	207
18,10	216 ⁷⁸	14,32-42	207
18,19	216 ⁷⁸	14,32	207
18,35	216 ⁷⁸	14,34	208, 210
19,17	356 ⁶²	14,35-38	210 ⁵³
20,23	216 ⁷⁸	14,35f.	208, 219
23,9	327	14,35	208, 210
23,12	265	14,36	201 ⁹ , 208, 209,
23,37	339		210, 220, 257
24,36	216 ⁷⁸	14,38	208, 210
25,32	284 ²³	14,39	207
25,34	216 ⁷⁸	14,40	208
26,29	216 ⁷⁸	14,41f.	208
		14,41	208, 209 ⁴⁵

14,42	208	1,47–49	337
14,49	210 ⁵²	2,16	216 ⁷⁸
15,34	201, 207, 209 ⁴⁵	3,5f.	270 ⁵⁷
		3,35	216 ⁷⁸
Lk		4,21–23	329
1,26–31	166	4,22	337
1,32	117	5,17	216 ⁷⁸
1,35	117	5,19–23	216 ⁷⁸
1,47–55	270 ⁵⁸	5,26	216 ⁷⁸
1,76–79	79	5,43	216 ⁷⁸
2	329	5,46	337
2,48f.	329	6,32	216 ⁷⁸
2,49	216 ⁷⁸	6,40	216 ⁷⁸
3,38	315	8	330
6,22	284 ²³	8,19	216 ⁷⁸
6,35f.	273	8,33	336
6,36	151	8,36	336
8,48	339	8,37	337
10,9	211 ⁵⁵	8,38f.	337
10,13–15	211	8,38	336
10,13	211 ⁵⁵	8,39–41	337
10,17–19	211 ⁵⁵	8,39	337
10,17	211 ⁵⁴	8,44	337
10,18–24	211 ⁵⁴	8,46	337
10,20	211 ⁵⁶	8,47	337
10,21f.	201 ⁹ , 207, 211	8,49f.	337
10,21	202 ¹⁰ , 212, 213,	8,49	216 ⁷⁸
	214, 219, 220	8,51f.	337
10,22	213, 214, 215, 216,	8,53	337
	219, 220, 259	8,54	216 ⁷⁸ , 337
10,23f.	211 ⁵⁵	8,56	338
11,1–13	216	10,18	216 ⁷⁸
11,2	201 ⁹ , 211 ⁵³ , 218,	10,25	216 ⁷⁸
	220, 259, 260	10,29	216 ⁷⁸
11,2–4	207	10,37	216 ⁷⁸
11,12	257 ¹⁰	11,41	201 ⁹ , 207
11,13	325	12,23	208
11,27f.	329	12,27f.	201 ⁹ , 207, 208, 329
12,32	211 ⁵⁶	13,33	339
13,34	339	14,2	216 ⁷⁸
14,11	265	14,6	259
15,11–32	203–204	14,7	216 ⁷⁸
18,14	265	14,10	339
22,29	216 ⁷⁸	14,13	216 ⁷⁸
22,42	201 ⁹ , 209 ⁴⁵ , 211 ⁵³	14,20f.	216 ⁷⁸
23,34	201 ⁹ , 207 ⁽³³⁾	14,23	216 ⁷⁸
23,46	201 ⁹ , 207 ⁽³³⁾	14,30f.	208
24,49	216 ⁷⁸	15,1	216 ⁷⁸
		15,8	216 ⁷⁸
		15,10	216 ⁷⁸
Joh		15,15	216 ⁷⁸
1,1f.	270 ⁵⁷	15,23f.	216 ⁷⁸
1,12f.	270 ⁵⁷	17,1	201 ⁹ , 207
1,14	270 ⁵⁷		

17,5	201 ⁹ , 207	5,5	243 ³⁷
17,11	201 ⁹ , 207	5,10	246
17,21	201 ⁹ , 207	6,4	246 ⁴⁵ , 335
17,24f.	201 ⁹ , 207	7,1	338
20,17	221 ⁸⁷ , 259, 339	7,4	338
20,27	216 ⁷⁸	8	242 ³⁴ , 247
Act		8,1–2	244 ³⁸
3,21	309	8,3	246
9,22	271 ⁶⁰	8,4	249
13,2	284 ²³	8,5–9	249
17,28f.	314	8,9–17	260
17,28	251 ⁶²	8,9–11	244
18,1–17	278	8,9	249
19,9	284	8,11	246 ⁴⁵ , 250
23,6	241 ²⁹	8,12–17	272
Rom		8,12	336 ⁸
1–5	334	8,14–30	335
1,1	284 ^(23.24) , 285	8,14–17	271
1,3f.	257 ⁸ , 333	8,14	210, 249
1,4	246, 335	8,15	202, 209, 221 ⁸⁷ ,
1,7	252 ⁷¹ , 277 ¹ , 333		247 ⁽⁴⁹⁾ , 249, 252 ⁷¹ ,
1,18–25	246	8,16f.	257, 266, 277 ¹ ,
1,18–21	335	8,17	336 ⁸
1,20–25	238	8,18	210, 287 ³⁰
1,21	334, 335	8,19	249
1,23	334, 335	8,20f.	249
2,1–11	238	8,21	250
2,10	334	8,23	273
2,11	235	8,28	250, 287 ³⁰
2,17	335	8,29	250
2,23	335	8,31–39	338
3,7	335	8,32	249, 336 ⁸
3,23	335	8,34	272
3,27	335	9–11	246
3,29f.	238, 246	9	246
3,29	235	9,3–5	273, 290 ⁴² , 335
4	290 ⁴⁵	9,3	289 ⁴¹
4,1	334	9,4	336
4,2	334, 335	9,7f.	336 ⁸ , 338
4,11	246	9,8f.	248 ⁽⁵³⁾ , 290 ^(43.44)
4,12	241 ²⁸	9,8	335
4,13	287 ³¹	9,11f.	287 ³⁰ , 290
4,16	241 ²⁸ , 246 ⁽⁴⁸⁾	9,13	289 ⁴¹
4,17	241 ²⁸ , 334, 335	9,25–29	247 ⁴⁹
4,19	334, 335	9,25f.	335
4,20	271 ⁶⁰ , 334, 335	10,1	247
4,24f.	335	10,9	338
4,24	241 ²⁸ , 334	10,12	270
4,25	246	11,1	235, 288
5	246	11,13	241 ²⁹
5,2f.	334, 335	11,16–24	238
5,2	335	11,25–32	246
			248 ³⁴

11,25	336 ⁸ , 338	1,3	252 ⁶⁹ , 252 ⁷¹ , 259,
11,29	248 ⁽⁵³⁾ , 290 ⁴⁴		277 ¹
11,32	273	1,12	252 ⁷¹
11,36	235, 273	1,15	278 ⁽³⁾
12,10	262 ²³	2,3f.	278
14,10–21	338	2,5	278
15,1–5	249	2,14–7,4	279
15,6	249, 252 ⁷¹ , 277 ¹ ,	3,1–9,15	279
	336	4,7–6,10	249
15,14	338	5,17	264
15,30	338	6	289 ⁴¹
16,7	336 ⁸	6,13	338
16,11	336 ⁸	6,14–7,1	279
16,13	336 ⁸	6,14–16	287 ³⁰
16,21	336 ⁸	6,16–18	277, 279, 281,
18,28–30	272		282, 285, 287 ³⁰
		6,16	285
1 Cor	287 ³⁰	6,17	282 ¹⁶ , 283 ⁽¹⁷⁾ ,
1,2	251		284 ⁽²³⁾ , 290
1,3	252 ⁷¹ , 277 ¹	6,18	242 ³⁴ , 246 ⁴⁶ , 277 ¹ ,
1,18–21	212 ⁶⁴		286, 287 ⁽³⁰⁾ , 288
1,26–28	289	7,1	286, 287, 288,
4,14–21	338		289 ⁴¹
4,14–17	338	7,6f.	278
4,15	249	7,8	278
4,17	338	7,12	278
6,12–20	251 ⁶⁵	8,10	277 ⁽²⁾
6,17	251	9,2	278 ⁽²⁾ , 279
6,24	250	9,15	279
7,36–38	278 ²	10,1–12,23	279
8–10	251 ⁶¹	10,1	274, 279
8,5f.	251 ⁶⁵	11,2	279
8,6	235, 238, 248,	11,10	279
	250 ⁽⁶⁰⁾ , 251, 252 ⁶⁷ ,	11,23–33	249
	269 ⁽⁵²⁾ , 270, 272,	11,31	252 ⁷¹ , 277 ¹
	277 ¹ , 285 ²⁵	12,14	278, 338
10,1	251	13,1	278
10,14–22	251 ⁶¹		
10,30	251	Gal	
10,31	278 ²	1,1	239, 241, 246 ⁴⁵ ,
12,2	251		258 ¹² , 277 ¹ , 331
12,3	270	1,2	239, 242
12,12–27	251	1,3	239, 252 ⁷¹ , 277 ¹
12,12f.	242 ³³	1,4	239, 240, 246,
12,13	248		277 ¹
15	246	1,5	240
15,20–28	246	1,11	239, 244 ³⁹
15,20–23	250	1,14	333
15,28	259 ¹⁶ , 273	1,15	284 ^{23,24} , 331, 333
16,1	278 ²	1,16	333
		2,11–21	240
2 Cor		2,12	284
1,1	277, 278, 279	2,14	242 ³¹
1,2	252 ⁷¹ , 277 ¹	2,16	240

2,20	241, 244 ³⁸ , 264,	6,1	331
3f.	333	6,2	245
3	247	6,10	244 ³⁹ , 331
3,1-5	290 ⁴⁵	6,11	332
3,6-14	240, 243	6,12	242 ³¹
3,6-9	240	6,15	273
3,9	240	6,18	331
3,12	241		
3,13	332, 338	Eph	
3,14	241	1,2f.	327
3,15-29	241, 242 ³¹	1,2	252 ⁷¹ , 277 ¹
3,15	241	1,3-14	309
3,16	241, 242	1,3-10	309
	241, 242, 243,	1,3	252 ⁷¹ , 277 ¹
	287 ³¹ , 332	1,5	327
3,17f.	241	1,10	315
3,18	242 ³¹	1,17	252 ⁷¹ , 277 ¹
3,19	332, 338	1,20f.	321
3,22	242	2,12	307
3,26-29	332	2,18	277 ¹ , 307, 322,
3,26-28	238		327
3,26	242, 244	2,19	307
3,28	242, 244 ³⁹ , 332	3,10	306
3,29	242, 243	3,14-21	293, 317
4,1-7	242	3,14f.	294, 301, 303,
4,1f.	212 ⁶⁰		304, 305, 307, 311,
4,1	271		315, 321, 322, 327
4,2	332	3,14	252 ⁷¹ , 277 ¹ , 327
4,3	266	3,16	294, 303
4,4-7	210, 260, 271	3,17	294
4,4f.	332	3,18	294, 303
4,4	246, 331, 332	3,20	321
4,5	242 ³⁴	3,21	318
4,6	202, 209, 221 ⁸⁷ ,	4,1-3	293
	240 ²⁷ , 243, 244 ^(38,39) ,	4,4-6	293, 297, 303
	247 ⁽⁴⁹⁾ , 252 ⁷¹ , 257,	4,6	245 ⁴⁴ , 251 ⁶⁶ , 277 ¹ ,
	277 ¹ , 332		301, 302, 305, 307,
4,7	244 ³⁹ , 247, 266		309, 310, 316, 318,
4,8-11	210		322, 327
4,19	249, 331	4,15	306
4,21-31	331, 332	4,18f.	317
4,28	244	5,1	327
4,30	244	5,20	252 ⁷¹ , 277 ¹ , 327
4,31	244	5,21-6,9	327
5f.	244	6,1-3	301
5,1-4	244	6,2f.	301
5,6	244, 274 ⁶⁵	6,2	327
5,13-26	245 ⁴¹	6,10	271 ⁶⁰
5,13	245, 331	6,23	252 ⁷¹ , 277 ¹ , 327
5,14	245	13,14f.	245 ⁴⁴
5,16	245, 249		
5,18	245, 249	Phil	
5,22	245	1,2	252 ⁷¹ , 277 ¹
5,25	245	1,12	273

1,14	273	3,11	252 ⁷¹ , 277 ¹
1,21ff.	261	3,13	252 ⁷¹ , 277 ¹
1,23	260 ¹⁸		
1,27–30	261	2 Thess	
2,1–13	249	1,1f.	252 ⁷¹
2,1–11	261	1,1	277 ¹
2,1	262	1,2	277 ¹
2,2	262	2,16	252 ⁷¹ , 277 ¹
2,3	262, 274		
2,5	265	1 Tim	
2,6–11	260, 264, 265 ³² , 269 ⁵²	1,2	252 ⁷¹ , 277 ¹ , 338, 339
2,8	274	1,12	271 ⁶⁰
2,9–11	268 ⁴⁸	1,18	338
2,9	321		
2,10	265	2 Tim	
2,11	246, 252 ⁷¹ , 258 ¹² , 277 ¹	1,1–5 1,2	339 252 ⁷¹ , 258 ¹² , 338,
2,15	273, 287 ³⁰		339
2,22	338	1,4	258 ⁸²
3,1	273	2,1	271 ⁶⁰ , 338
3,13	273	4,17	
3,17	273		
3,5	241 ²⁹	Titus	
3,8–11	249	1,4	252 ⁷¹ , 258 ¹² ,
3,20f.	271		277 ¹ , 338,
3,21	250, 271		339
4,1	273		
4,10–15	260 ¹⁸	Phlm	
4,13	271 ⁽⁶⁰⁾ , 272 ⁶²	3	252 ⁷¹ , 277 ¹
4,20	252 ⁷¹ , 277 ¹	10	338
4,21	273		
		Heb	
Col		1,5–13	1,5 277 ¹
1,2	252 ⁷¹ , 277 ¹	12,4–11	246 ⁴⁶
1,3	252 ⁷¹ , 277 ¹	12,7	252 ⁶⁹
1,12–14	277 ¹	12,9	277 ¹
1,12	252 ⁷¹		277 ¹
1,23	245 ⁴²	1 Petr	1,2 258 ¹²
1,24	249		
3,17	252 ⁷¹ , 258 ¹² , 277 ¹	2 Petr	1,17 258 ¹²
3,20	301		
1 Thess	287 ³⁰	1 Joh	3,7–10
1,1	252 ⁷¹ , 258 ^{11,12} , 277 ¹	337	
1,3f.	338	3,13	339
1,3	252 ⁷¹ , 277 ¹	Jud 1	258 ¹²
1,9f.	248		
1,10	246 ⁴⁵	Apc	2,28 216 ⁷⁸
2,7	338	3,5	216 ⁷⁸
2,11	249, 338	3,21	216 ⁷⁸
2,17	338		

DEUTEROCANONICAL BOOKS

<i>Apocrypha of the Old Testament</i>		1,5–18	86
3 Maccabees		1,5f.	86
2,21	192	1,5-7	86
5,6–8	223	1,7–18	86
5,7	152, 159, 161,	1,13	113
	205	1,15	86
6,1–9	222	1,16–18	86
6,2f.	152, 159, 161,	1,19–21	86, 87
	218, 288	1,19f.	88, 97
6,2	289	1,22–25	87, 243 ³⁵
6,3f.	189	1,22	113
6,3	130 ¹¹ , 192,	1,23	87, 113
	205	1,24	87, 88, 112 ³¹ , 113
6,6	289 ³⁷	1,24f.	85, 131, 132
6,7f.	189	1,25	88, 89, 113
6,8	192, 205	1,26–29	86
		1,27f.	113, 114 ³⁶
4 Maccabees		1,27	113
16,20	330	1,28	85, 113, 131
		1,29	114 ³⁶
4 Baruch		2	99
9,6	289 ³⁸	2,1–33	90 ⁽¹⁶⁾
		2,1	90
4 Esdras		2,2f.	90
7,50–61	273 ⁶³	2,2	92
		2,15–33	90
Apocryphon of Ezechiel		2,15–24	91
2	112 ³¹ , 130 ¹¹	2,15f.	90
2–3	222	2,17f.	90, 91
3	205, 210, 217	2,19–21	91, 92
		2,19	91, 92, 93, 114
Apocalypse of Moses		2,20f.	97
12ff.	265 ³⁴	2,20	85, 90, 91, 92, 93,
32	311, 317		114, 131, 132
32,1f.	223	2,21	91, 93
32,2	112 ³¹ , 205, 217	2,22–24	91
35,1f.	223	2,24	91 ⁽¹⁹⁾
35,3	205	2,25–33	91
		2,25	91
Aristeae epistula		2,26–28	91
185	289 ³⁸	2,26f.	91
		2,28	91
Joseph and Aseneth		2,29f.	91
12,12–14	225	2,30–32	91
12,13f.	206, 213	2,33	91
12,14f.	217	5,6–11	101
		10,1–3	88, 97
Jubilees		10,8f.	101
1	85 ³ , 86	10,8	101
1,1–4	86	10,11	101
1,5–29	85	11,10–12	101
1,5–26	114 ³⁶	11,15f.	101

12,19f.	88, 97	Testament of Levi	
15,7–10	330	17,1f.	224
15,30–32	88, 89, 102	17,2	205
15,30f.	93		
15,31f.	102	<i>Apocrypha of the New Testament</i>	
15,31	97	<i>and early Patristic books</i>	
16,16–19	330	1 Clement	
16,26f.	330 ⁵	8,3	112 ³¹ , 130 ¹¹ , 222
17,15–18,19	101		
17,16	101	3 Corinthians	
19	99	7f.	272 ⁶²
19,1–23,8	95		
19,10	95	Acts of Thomas	
19,13f.	95	61	328
19,15–31	94, 95, 96		
19,15–17	96	Apocryphon of John	
19,15	95, 96 ⁽³¹⁰⁾	(NHC II) 2,13	169 ¹²
19,16	95 ³¹	(NHC II) 9,9–11	169 ¹²
19,17–25	96	(NHC II) 9,25–32	176 ⁴²
19,18	97, 114	(BG) 21,19f.	169 ¹²
19,19	96 ³¹	(BG) 25,9–27,15	174 ³⁵
19,21	95 ³¹	(BG) 35,18–20	169 ¹²
19,24	97 ⁽³⁴⁾	(BG) 36,16–37,16	176 ⁴²
19,26	96		
19,27–29	96	Barnabae epistula	
19,27	95 ³¹ , 97	6,13	267 ⁴¹
19,28	97		
19,29	85, 90, 94, 97,	Gospel of Thomas	
	112 ³¹ , 114, 131	logion 2	350
19,30f.	96		
19,31	95	Gospel of James	
20,1–13	95	1	136 ¹²
22,9f.	93	3f.	136 ¹²
22,16–22	124		
23,9–31	85	Gospel of the Egyptians	
31,16	94	41,7–9	169 ¹²
33,11	93	42,4	169 ¹²
48,9–18	101		
		Gospel of Truth (NHC I & NHC XII)	
Psalms of Solomon		I,3 16,31–17,4	350 ²⁴
5,5–8	217	16,35f.	351 ³²
13,9	243 ³⁵	17,5–20	347 ¹⁵
18,4	243 ³⁵	17,6–9	357 ⁷¹
		17,6–8	351 ³⁵
Testament of Abraham [A]		17,36–18,21	353 ⁴³
20	205, 224	18,1–7	360 ⁸⁷
20,12	136 ¹²	18,1–3	351 ³⁴
		18,11–21	358 ⁷⁴ , 361 ⁹³
Testament of Ijob		18,31f.	350 ²⁶
39,12f.	223	18,31	354 ⁴⁸
39,12–40,2	218	18,34f.	357 ⁷¹
40,1–3	224	18,35f.	351 ³⁴
40,2f.	213	18,36–19,10	357 ⁷²
40,2	205, 213	18,38	356 ⁶⁷

19,1–10	352 ⁴⁰	28,8–19	361 ⁹⁰
19,5	361 ⁹⁰	28,32–29,32	353 ⁴⁴
19,9f.	354 ⁴⁸	28,33	350 ²⁶
19,10–18	353 ⁴¹	29,33–30,16	353 ⁴⁵
19,37	351 ³²	33,33–34,18	352 ³⁸ , 354 ⁴⁸
20,1–3	350 ²⁷	33,34	355 ⁵⁹
21,5–25	354 ⁴⁶	35,22f.	362 ³⁵
21,5–11	361 ⁹⁰	36,30–35	355 ⁵⁹
21,5–8	362 ⁹⁴	38,32–34	350 ²⁷
21,14–18	361 ⁹¹	40,26–29	355 ⁶⁰
22,14–21	353 ⁴²	42,3–8	355 ⁶⁰
22,27–33	351 ³⁷ , 357 ⁷¹	42,15	350 ²⁶
22,35–23,18	360 ⁸⁸	42,19f.	356 ⁶⁷
24	346 ¹³	42,25–33	355 ⁵⁹
24,9–24	362 ⁹⁸	43,9–19	355 ⁵⁹
24,25–29	363 ⁹⁹	XII 57,1–60,30F	345 ²
25,3–19	363 ¹⁰⁰		
25,11–19	361 ⁹⁰	Sophia of Jesus Christ (III)	
27,24–26	351 ³³	114,13–18	176 ⁴²
28–32	346 ¹³		
		PHILO	
<i>De Abrahamo</i>			
9	165 ³ , 237 ¹⁹ , 299 ¹⁴	49	167, 173 ²⁶
58	165 ³ , 299 ¹⁴	50	173 ²⁴
75	165 ³	57	169 ¹¹
82f.	330 ⁶	119	166 ⁴
100–101	173 ²⁵	127	356 ⁶³
118	165 ²	<i>De confusione linguarum</i>	
121	165 ³ , 237 ¹⁹	21	169 ¹¹
125	165 ²	63	165 ³ , 168, 237 ¹⁹
168–199	330	103	165 ²
204	165 ² , 237 ¹⁹	144	165 ³ , 237 ¹⁹ , 238 ²³ , 299 ¹⁴
207	165 ²	145f.	166 ⁶
220	173 ²⁶	145	237 ²²
		146	168, 174
<i>De aeternitate mundi</i>		170	299 ¹⁴
1	166 ⁴	175	165 ³
15	299 ¹⁴		
83f.	315f.	<i>De congressu eruditionis gratia</i>	
		129f.	176 ⁴²
<i>De agricultura</i>		160	169 ¹¹
51	168		
101	169 ¹¹	<i>De vita contemplativa</i>	
		68	165 ² , 166, 173 ²⁴
<i>De cherubim</i>		90	165 ³ , 299 ¹⁴
36	171		
42	169 ¹¹	<i>De decalogo</i>	
43f.	174 ³⁸	8	238 ²³
44	165 ² , 166, 173 ²³ , 237 ¹⁹	32	165 ³
46	173 ²³	51	165 ³ , 299 ¹⁴ , 300
		64	165 ² , 299 ¹⁴

90	165 ³	<i>De gigantibus</i>	
105	165 ³ , 299 ¹⁴	12	165 ² , 166
134	165 ³	25	356 ⁶³
<i>Quod deterius potiori insidiari soleat</i>		<i>Quis rerum divinarum heres sit</i>	
54	167, 168, 173 ²⁶ , 175, 176	6f.	362 ⁹⁶
60	167, 173 ²³	36	166 ⁴
102	169 ¹¹	62	172, 173 ²³
127	169 ¹¹	98	165 ³
147	166 ⁵ , 167, 237 ¹⁹	99	299 ¹⁴
149	173 ²⁴	110	165 ³ , 237 ¹⁹
		112	174
		200	165 ³ , 299 ¹⁴
<i>Quod deus sit immutabilis</i>		205	165 ²
1,4	183	236	165 ³ , 237 ¹⁹ , 299 ¹⁴
5	168, 169 ¹¹	<i>De Josepho</i>	
8f.	362 ⁹⁶	59	173 ²⁶
14	169 ¹¹	<i>Legum allegoriarum</i>	
19	165 ²	1,34	174
31f.	169	1,49	177
31	165 ² , 166, 169, 170 ¹⁴	1,64	166 ⁵
136	172	2,49	167, 173 ²⁶ , 237 ¹⁹
137	165 ³ , 169 ¹¹	2,67	165 ²
<i>De ebrietate</i>		3,40	173 ²⁴
30	168, 169 ¹¹ , 173 ²⁵ , 174 ³² , 175, 176	3,150	171, 172, 173 ²³⁻²⁴
31	168, 174 ³⁰	3,180	167
33f.	169	3,219	165 ² , 172, 173 ²⁴ , 177
42	165 ³ , 312 ²⁷	<i>Legatio ad Gaium</i>	
51	173 ²³	1-2	316
60	169 ¹¹	3	165 ² , 316
74	165 ³	115	165 ³ , 299 ¹⁴
81	165 ³ , 237 ¹⁹	293	165 ³ , 299 ¹⁴
<i>De fuga et inventione</i>		<i>De migratione Abrahami</i>	
50-52	172	31	172
50	173	33	169 ¹¹ , 176 ⁴²
51	173 ²⁴	34	173 ²⁵
51f.	175	39f.	174 ³⁵
62	165 ²	46	165 ³ , 237 ¹⁹
69	165 ³ , 237 ¹⁹	135	165 ³ , 237 ¹⁹
84	165 ³ , 237 ¹⁹ , 299 ¹⁴	140	167, 173 ²⁴
97	174 ³⁵	194	166 ⁵
109-111	168 ¹⁰	195	165 ³ , 237 ¹⁹
109	165 ² , 166, 173 ²⁶	<i>De vita Mosis</i>	
112	168 ¹⁰	1,158	165 ³ , 237 ¹⁹ , 299 ¹⁴
177	165 ³ , 237 ¹⁹	2,24	165 ³ , 317
178	299 ¹⁴	2,48	165 ³ , 299 ¹⁴
197	165 ³ , 237 ¹⁹	2,88	165 ³ , 318
208	168		
234	237 ²²		

2,134	165 ³	39	165 ³
2,192	165 ²	95	172
2,209	165 ³	115	173 ²⁶
2,238	237 ¹⁹	159	172, 173 ²⁴
2,256	165 ³ , 299 ¹⁴	164–167	172
2,262	165 ²	166	165 ²
2,288	165 ²		
<i>De mutatione nominum</i>		<i>Quod omnis probus liber sit</i>	
11	355 ⁵³	43	165 ³
45	312 ²⁷	<i>Quaestiones in Genesim</i>	
124	362 ⁹⁶	2,34	299 ¹⁴
127	313	<i>De sacrificiis Abelis et Caini</i>	
129	165 ²	3	169 ¹¹
132	166 ⁵ , 173 ²⁵	42	165 ²
137	167, 173 ²⁵	103	169 ¹¹
138	167		
142	167, 173 ²³	<i>De sobrietate</i>	
<i>De opificio mundi</i>		56	168, 237 ²²
7	165 ³ , 156 ⁵ , 299 ¹⁴	<i>De somniis</i>	
10	165 ³ , 299 ¹⁴	1,37	165 ³
21	165 ³ , 299 ¹⁴ , 356 ⁶³	1,67	321 ³³ , 355 ⁵²⁻⁵³⁻⁵⁶
46	165 ²	1,73	165 ² , 166 ¹ , 167
56	165 ³	1,90	165 ³
72	165 ³ , 237 ¹⁹	1,181	165 ² , 166
74	165 ³ , 237 ¹⁹ , 313	1,190	165 ²
77	165 ³ , 299 ¹⁴	1,199	173 ²⁴
84	165 ² , 166	1,200	173 ²⁴
89	165 ²	1,215	168
135	165 ³ , 166	1,230f.	355 ⁵³
144	165 ³ , 166 ⁴	2,64	172
156	165 ²	2,178	165 ³
<i>De plantatione</i>		2,242–245	174 ³⁵
10	171	2,270	174 ³⁵
129	165 ³	2,273	237 ²²
135	165 ³	<i>De specialibus legibus</i>	
136	317	1,14	165 ³ , 317
<i>De posteritate Caini</i>		1,22	165 ³
32	171, 172	1,32	165 ³
63	168	1,34	165 ²
74	169 ¹¹	1,35	299 ¹⁴
102	171	1,57	165 ²
135	169 ¹¹ , 172	1,96	165 ³
146	165 ²	1,201	362 ⁹⁶
175	165 ³ , 299 ¹⁴ , 312 ²⁷	1,318	166 ⁶ , 237 ²²
<i>De praemiis et poenis</i>		1,330	165 ³
15f.	362 ⁹⁶	1,332	238 ²³
24	165 ³ , 299 ¹⁴	2,6	165 ³ , 299 ¹⁴
32	165 ³ , 299 ¹⁴	2,29	172, 173 ²⁴⁻²⁵
		2,56	165 ³

2,59	165 ²	<i>De virtutibus</i>	
2,165	165 ¹ , 237 ²⁰	34	165 ³ , 299 ¹⁴
2,166	237 ²¹	62	174 ³⁰
2,198	166 ⁴	64	165 ³
2,256	165 ³ , 299 ¹⁴	77	165 ³
3,127	165 ³	78	299 ¹⁴
3,178	165 ² , 299 ¹⁴	179	165 ³ , 318
3,188	165 ³	214	165 ³
3,189	299 ¹⁴	218	313
3,199	165 ³ , 299 ¹⁴		
4,180	165 ³ , 299 ¹⁴	<i>Ps.-Philo, Liber antiquitatum bibl.</i>	
		32,2	183
QUMRAN			
1QapGen		4Q196	120 ⁶⁵
2,24	130	17 i 14	120
1QH ^a 7,25–35	193	4Q200	120 ⁶⁴
9,9–11	193	6 8–10	120
9,21f.	193		
10,8f.	212 ⁶³	4Q215a	
15,24f.	124 ⁸³	1 ii 9	193
15,26–33	211 ⁵⁷		
16,5	122	4Q216	85 ¹
17	108 ⁸ , 132	7,14f.	91 ¹⁸
17,29–36	112 ³¹ , 122,	7,17	91 ⁽¹⁹⁾
	132		
17,33	132	4Q246	
17,34–36	132, 224f.	(4QApocrDan ar)	117 ⁽⁵¹⁾ , 131
17,35f.	131	1 i 9	117
17,35	107 ⁶ , 206	1 ii 1	117, 131
		1 ii 2f.	117
1QpHab 12,4f.	212 ⁶³	1 ii 4–7	117
		1 ii 7f.	117
1QS	3,15 193		
5,13–20	124	4Q369	
10–11	217	(4QPrayer of Enosh)	118
		1 ii 5–10	118, 131
4Q41 (4QDeut)	101	1 ii 5	132
		1 ii 6	118, 131
4Q174	117	1 ii 8	132
1–2 i 11	116, 131	1 ii 10	112, 132
1–2 i 19	114 ³⁶		
1–2 i 251f.	114 ³⁶	4Q372 (4QNarrative	108 ⁽¹⁰⁾ , 125,
1–2 i 253	114 ³⁶	and Poetic	128, 129, 189,
		Composition ^b)	226
4Q175 (4QTest)	110 ¹⁶	4	127, 130 ¹¹⁰
21–30	110 ⁽¹⁶⁾	8	127
		9	127
4Q180		10f.	125
1 2	193	14–18	159
2–4 ii 10	193	14f.	125

- 15–19
16
17
24
25
26
29
- 125, 131
108⁽¹⁰⁾, 126, 132,
161, 189, 206,
209⁴⁹, 215⁷⁵
126, 132
189
126
126, 128¹⁰¹
127
- 4Q378–379 (Apocryphon of Joshua)
110¹⁶, 129, 130
- 4Q378 (4QApocrJosh^a)
6
6 i 8
6 ii 2
6 ii 3
6 ii 7
- 109¹³
109
109¹³, 130¹¹⁰
109¹³
109¹³
- 4Q379 (4QApocrJosh^b)
18 3f.
18 4
22 ii 7–15
- 132
109, 130¹¹⁰
110¹⁶
- 4Q382 (4papParaKings et al.)
104 1–4
104 1
104 3
104 4
- 116, 131
132
132
132
- 4Q392
(4QWorks of God)
6–9
6–9 1
6–9 2–3a
6–9 3b–7
6–9 4f.
- 111
131
111
111
111
111, 132
- 4Q402
4 12–15
- 193
- 4Q416
2 iii 16
- 112³²
- 4Q418
9a–c 17
86 1
- 112³²
112
- 4Q423
7 3
- 112, 132
- 4Q448 (4QApocryphal Psalm
and Prayer) 110⁽¹⁷⁾
- 4Q450
5 i.4f. 161
- 4Q460
(4QNarrative
Work and Prayer)
9 i 2
9 i 2–6
9 i 5–8
9 i 5f.
9 i 5
9 i 6
- 108⁽¹⁰⁾, 128, 131,
189
130¹¹⁰
129
226
108, 132, 206
209⁴⁹, 215⁷⁵
132
- 4Q502 (2QpapRituel de
Mariage [?])
7–10 9f.
- 119, 120, 121, 124
121⁷⁰
- 4Q502 (2QpapRituel de Mariage [?])
39 2
39 2f.
39 3
- 120, 121⁷⁰
119, 131
107⁵
- 4Q504 (4QDibHam^a)
1–2 iii 1–7
1–2 iii 2–7
1–2 iii 5
1–2 iii 5–7
- 115, 118
108⁸, 112³¹
115, 131
131
132
- 4Q506 115
- 4Q510–511
1 7
- 124⁸⁷
124⁸⁷
- 4Q511 (4QCantiques
du Sage)
63–64 ii 5
127 1
127 2
- 124
124⁸⁷
107⁵, 124
125
- 4Q542 (4QTestQahat)
1 i 4f.
- 119⁽⁵⁸⁾
- CD
2,2–10
11,11
13,9
16,3f.
- 193
124⁸³
112
113³⁴

RABBINICA

<i>Mishnah</i>		23b	205 ²⁶ , 209 ⁴⁶ , 224
m.Avot		25b	227
5,20	155, 157	b.Yoma	
m.Berakhot		75a	158 ⁵⁰
5,1	149, 155, 160	76a	158 ⁴⁸
7,3	143 ¹⁷		
m.Kil'ayim		<i>Talmud Jerushalmi</i>	
9,8	155	j.Berakhot	
m.Rosh HaShana		7,2	143 ¹⁷
3,8	148, 155, 157, 160		
m.Sota		<i>Midrashim</i>	
9,15	155, 157	Avot de Rabbi Nathan	
m.Yoma		A 7	143
8,7	155, 157, 162		
		Genesis Rabba	
<i>Tosefta</i>		54,8	143
t.Baba Qamma			
7,6	156, 157, 162	Mekhila de R. Ishmael	
7,7	156, 157, 162	Pisha	
t.Berakhot		2,40–42	158 ⁴⁸
3,14	155, 157	Shira	
t.Demai		3,28–39	145 ²³
2,7	155 ⁴³ , 156, 157	Wayassa	
t.Hagiga		1,130–133	158 ⁴⁸
2,1	156, 157	5,41–45	158 ⁵⁰
t.Hullin		Bahodesh	
2,24	156	11,80–92	156
t.Kil'ayim			
9,8	162	<i>Various</i>	
t.Pe'a		Amidah/	
4,20	154, 156, 157	Shemoneh Esreh	206 ³¹ , 217
4,21	157	4–6	227
4,40	162	5	217
t.Shabbat			
14,4	156, 157	Sifra Qedoshim	
14,14	154	4,18	155 ⁴⁴
t.Sheqalim		10,6	155 ⁴³ , 157
1,6	154, 156, 157, 162	10,7	155 ⁴³ , 157
t.Sota			
6,4	145 ²³	Sifra Behuqqotay	
		8,12	157 ⁴⁶
<i>Talmud Bavli</i>			
b.Berakhot		Sifre Deuteronomy	
29b	217	232	155 ⁴³
b.Ned		306	155 ⁴³ , 157
32a	153	346	147 ²⁶
b.Sanhedrin		352	157
101b	157 ⁴⁶		
b.Sota		Sifre Numbers	
10a	143 ⁽¹⁷⁾	89	158 ^{48,50}
11b	145 ²³		
b.Ta'anit		Sifre Zutta	
23a	205 ²⁶ , 224	11	158 ⁴⁸

TARGUMIM

Fragment Targum (Paris Manuscript)		Targum Neofiti	138
Gen	138, 140	Gen	
21,33	141	1,1	140 ¹⁰
Ex		Ex	
1,19	146, 151 ³⁶	1,19	139 ⁸ , 146, 151 ³⁶
1,21	141, 146, 147, 151 ³⁶	34,20	150 ³⁵
15,12	141, 151 ³⁶ , 152, 154	Num	
17,11	141, 147, 148, 150, 151 ³⁶	20,21	139 ⁸ , 141
21,22	150 ³⁶	Dtn	
34,20	150 ³⁵	32,6	139, 140 ¹⁰
Num		32,18	140 ¹⁰
21,9	141, 147, 148, 151 ³⁶	33,24	139 ⁸ , 141, 154, 156, 157
23,23	141, 154		
Dtn		Targum Onqelos	138
32,6	140	Gen	
		2,1	140 ¹⁰
Fragment Targum (Vatican Manuscript)		Num	
Gen	138, 140	11,12	139 ⁶
21,33	141	Dtn	
Ex		32,6	139
1,19	146, 151 ³⁶	32,18	139 ⁶
15,2	141, 144, 145, 151 ³⁶ , 152, 161		
21,22	150 ³⁶	Targum Ps.-Jonathan	138
34,20	150 ³⁵	Gen	
Num		22,13	140 ¹⁰
20,21	141	Ex	
21,9	141, 147, 151 ³⁶	1,19	139 ⁸ , 146, 149 ³⁰ , 150, 151 ³⁶
23,23	141, 154	1,21	146
Dtn		Lev	
32,6	140	22,28	139 ⁸ , 149 ³⁰ , 151, 154
		Dtn	
		16,16	150 ³⁵
		23,32	150
		28,32	139 ⁸ , 141, 151 ³⁶
		32,6	139

INDEX OF SUBJECTS

- Adoption 28, 75, 113–119, 131, 168⁽⁹⁾,
242⁽³⁴⁾–243, 248, 250, 272⁶³, 289, 309
 - Formula of A. 109
 - Metaphor of A. → Metaphor
 - Spirit of A. 247
- Angels 88, 91, 92, 101, 102, 118, 218,
385–386
- Archons 223
- Areopagus 314
- Aristotelism 351–354, 357
 - Neo-A. 359
 - Pseudo-A. 358
- Baptism 335, 339
- Bible translation
 - Literal translation 284²⁴
 - Septuagint → Septuagint
 - Vulgate 83
 - Luther bible 263
 - Modern King James version 284²⁴
 - Young's literal translation 284²⁴
- Birth 27, 65–66, 177, 376–377
 - B. houses → Mammisi
 - B. narratives 257⁸, 328⁽²⁾
 - B. of Zeus 46
- Boast 334
- Body 67, 294, 382, 383⁵³
- Book of Jubilees 85–102, 113–114
- Brahmans 318
- Brother, brotherhood 327
- Cairo Geniza 138, 141¹¹
- Chaldaean Oracles 65¹⁵, 388–389
- Child, Childhood 26–27, 78, 85–88, 123,
202, 237–238, 258, 270–273, 282, 287³⁰,
289–290, 309, 332, 337, 339
- Church 202, 245⁴², 239, 240, 244, 251, 306,
318
- Commandments → Ten Commandments
- Cosmos 57, 61, 66–67, 169⁽¹⁴⁾, 175, 176, 256,
260, 289, 374–375
 - Cosmogony → Creation
- Corpus Paulinum* 277⁽¹⁾, 280⁹, 281, 287³¹
- Creation 90, 91, 92, 102, 115, 270, 288, 302
 - Creator 59, 66, 189, 192, 218, 260
 - New C. 264, 270⁵⁶, 272–273
 - Heliopolitan cosmogony 23
 - Neith cosmogony 22, 23
 - Khonsu cosmogony 23
 - Ptah cosmogony 23
- Credo* 257, 277
- David
 - Davidic dynasty 74, 77, 78, 121, 187
 - Davidic king 75, 78, 246⁴⁶
 - Davidic son 76, 286
 - Son of D. 246, 326, 330
- Demiurge 59, 62–63, 354⁴⁷, 389, 390
- Deuteronomistic tradition 74, 86, 193
- Devil 101, 207³³, 337
- Diaspora 76, 108⁷, 235–236, 238
- Egypt
 - Dynasties of ancient E.
 - Old kingdom 23¹⁹, 31
 - 4th dynasty 25
 - 5th dynasty 25
 - Middle kingdom 20
 - New kingdom 21, 74
 - 18th dynasty 25
 - Ramesseid Period 20
 - Third intermediate
 - 21st dynasty 27
 - Elysion 49³⁴
 - Enthronement 75
 - Epicureanism 308, 316
 - Epos 37–55, 54⁴⁹
 - Ethics 234, 273
 - Eudaimonia* 177⁽⁴³⁾
 - Exhortation 261¹⁹
 - Exile 86–87, 89, 99, 121, 125
- Fall of Man 263
- Family 177, 203²³, 327
- Father, Fatherhood 19–32, 37–54, 57–69,
73–83, 88–89, 94, 107–132, 137–162,
165–178, 181–196, 201–228, 233–253,
255–274, 277–290, 293–323, 325–340,
345–364, 369–393
 - Our Father 216–219
- Feminism 325
- Glory 115, 333–336
- Gnosis 169¹², 265³⁴, 345–363
- God
 - Child G. 26–27

- Elohim* 255
Kyrios 267–269
 Most High (*Elyon*) 101
 People of G. 286, 287
 Tetragram 11²⁴, 127, 129, 130, 255, 267
YHWH 73, 75, 76⁽⁹⁾, 77, 80, 82, 88, 97,
 98, 99, 116⁴⁴, 176, 193, 225, 228, 256,
 268⁴⁸
 Greco-Roman period 29

Hapax legomenon 192, 280
 Hasmonean period 110¹⁷, 120
 Hellenism 53, 235, 236
 Herodian period 120
 Hexapla → Septuagint
 Hieroglyphs 27
Hieros gamos 175
Hodayot 11²⁴
 Hymn to
 Aphrodite 52⁴⁴⁻⁴⁵
 Apollon 52⁴⁴⁻⁴⁵
 Artemis 53
 Christ 255
 Demeter 52⁴⁴⁻⁴⁵
 Dionysos 52
 Hermes 52⁽⁴⁴⁾
 Zeus (Arat) 53
 Zeus (Kleanthes) 53
 H. of the teacher 122
 Humility 262⁽²⁴⁾

 Identification 109, 119–125, 130
Imitatio Christi 263
 Imperial cult 265
 Incarnation 270⁵⁷
 Intertextuality 281–286
 Invocation 109, 125, 152, 188–190, 311
 Irony 336
 Isis
 Cult of I. 175⁴⁰, 267⁴⁵
 Myth of I. → Myth
 Israel, Israelites 88, 93, 193

 Jewish revolt 188
 Judaism, Judeans 237
 Early J. 107, 108, 112, 181, 233, 299, 310
 Palestinian J. 188
 Pharisaic J. 245⁴¹
 Post-exilic J. 76
 Justification 246, 272, 273

 Ka 27

 Letter of Tears 278, 279

 Levi, Levites 93, 94, 98, 147²⁸
Lex talionis 99
 Local Saints 29
 Lord's Prayer → Father

 Magicians 101, 318
Mammisi 26³⁸
 M. of Dendara 27
 M. of Edfou 27
 Manuscripts
 Coptic
 Cod. Berolinensis Gnosticus 8502 →
 The Apocryphon of John
 Jung Codex 345
 Greek
 Cod. Alexandrinus 82¹⁸
 Cod. Vaticanus 82¹⁸
 Cod. Venetus 82¹⁸
 Cod. Sinaiticus 82¹⁸
 Hebrew
 Cod. Adler 3053 128¹⁰³
 Cod. British Library Add. 27031 141¹³
 Cod. Nürnberg, Stadtbibliothek,
 Solger 2.2^o 140¹⁰
 Cod. Paris, Bibliothèque nationale de
 France, Hébr. 110 140⁹
 Cod. Vaticanus Urbinas Hebr. 1 141
 Cod. Vaticanus Hebr. 440 140¹⁰
Maranatha 267⁴⁵
 Mercy 151, 161, 178
 Messiah 172, 239, 241, 242, 243, 244⁽³⁹⁾,
 247, 249⁽⁵³⁾, 251, 252, 253
 Metaphor 131¹¹², 325, 369
 Adoption M. 248⁵³
 Birth M. 75
 Body M. 356
 Father M. 259, 260
 Potter M. 82, 257⁷
 Sonship M. 88, 259
 Metropolitan Museum 25
 Midrashim, Tannaitic 160
 Mishnah 149, 150³⁴, 151, 152, 158
 Mother, Motherhood 19–32, 80¹⁴, 112³²,
 122–123, 124⁸³, 144, 168–169, 171, 174–176,
 224–225, 297–299, 301, 325–340
 Myth 265, 376, 377
 M. of Ages 37²
 M. of Deucalion's flood 37²
 M. of Isis 176
 M. of Prehistoric Man 265³⁴

 Nathan's promise 74–75, 88, 187

Oikeiosis 382⁽⁵²⁾

- Pantokrator* 287–289
 Parents 19, 24, 28–29, 184–185, 325–340
 P. of Jesus 328
Passivum divinum 78, 284²⁴
Pater familias 43, 143, 161, 192, 194
Pater patriae 181, 194–196
 Patronage 195
 Pedagogy 112⁽³¹⁾, 115, 119, 121, 124, 251⁶³, 252⁶⁹
 Persian-Hellenistic period 127
 Phaeacians 45⁽¹⁸⁾, 46²³
 Pharaoh 24–25, 74, 99, 146, 147
 Pharisees 241⁽²⁹⁾, 331
 Platonism, Platonists 58–69, 270,
 297–301, 316
 Middle P. 58, 60⁸
 Neo-P. 57¹, 58, 362⁹⁷, 369
 Prayer 73, 125, 206, 219
 P. of David 189, 190
 Primogeniture 98
 Prologue of the Gospel of John 270⁵⁷
 Promise 286–288
 Proto-Theodotion → Septuagint
 Providence 205, 309, 316, 317
 Ptolemaic period 23¹⁹, 26
 Pyramid texts 24
- Q-Source 258, 259¹⁶, 331
 Qumran 85¹, 107–132
 Q. cave 4 130
- Redeemer 81, 82, 218, 346
 Religion
 Ancient Syrian R. 73
 Mystery R. 170¹⁶
 Resurrection 334, 335
 Roman period 21, 24, 27, 31, 54⁴⁹, 58, 60,
 236
 Flavians 195
- Sabbath 90, 91⁽¹⁸⁾, 92, 94, 114, 131
 Sadducees 331
 Samaritan, Samaritans 125, 126
 Anti-S. polemic 125
 S. Pentateuch 142
 S. woman 336
 Sanctification 102
 Satan → Devil
 Saviour → Redeemer
- Septuagint 76⁹, 187, 188, 192, 241, 280¹,
 281, 283, 288, 310
 Hexapla 283²¹
 Proto-Theodotion 283
 Sermon on the Mount 259¹⁷, 331
Shema Yisrael 251, 268, 269
 Shout of joy 211
 Sinai narratives 86
 Slavery 99
 Son, Sonship 85–102
 S. of man 117, 326
 Sophism, Sophists 176⁴²
 Second Sophistic 303
 Soul 67, 68
 World S. 59, 67
 Spirits 102
 Stoa, Stoicism, Stoics 53, 54, 193, 194, 270,
 301–302, 316
 Anti-Stoic polemic 316
 Stoic philosophy 193
 Stoic theology → Theology
Symbolum Apostolicum 288³³
- Talmud, composition of 108⁷
 Targumim 137–162
 Temple 329
 Eschatological T. 113
 First T. 76–77, 186–187
 Second T. 121, 130, 148, 152, 158, 160,
 161, 190, 203, 236, 252⁽⁶⁹⁾, 253, 330
 T. of Sesostriis III at Dahshur 25
 Ten Commandments 184, 326
 Theology
 Memphite Th. 23
 Negative Th. 57⁽¹⁾, 58
 Stoic Th. 302
 Th. of Numenios 63¹²
 Tobit's Song 82
 Tosefta 152, 154, 155–158
 Trojan War 37²
- Vulgate → Bible translation
- Was-sceptre 22
 Wisdom 318
- Yom Kippur* 317

INDEX OF ANCIENT NAMES

- Aaron 93, 147²⁸
 Abihu 93
 Abraham 80, 81, 85, 95⁽³¹⁾, 96, 97⁽³⁴⁾, 102,
 114, 142^(14,15), 143, 160, 168, 176, 183, 224,
 227, 228, 240, 241⁽²⁸⁾, 242⁽³¹⁾, 243⁽³⁶⁾, 244,
 246⁽⁴⁸⁾, 307, 313, 330⁽⁵⁾, 331–338
 Achilles 40, 41, 42^(11,12), 43¹⁴, 54⁴⁹
 Acrisius 51⁴¹
 Adam 96, 97, 168⁽¹⁰⁾, 205, 246, 311, 315
 Aeacus 51⁴¹
 Aegisthus 44
 Aelianus 170¹⁵
 Aelius Aristides 319
 Aeneas 38
 Agamemnon 39, 42^(10,11,12), 44, 54⁴⁹
 Ahabel 153
 Aias 39, 42¹¹
 Akhenaton 28
 Alcinous 45¹⁹, 58, 68
 Alcinous (philosopher) 313, 319, 321³³, 359
 Alcmena 51⁴¹
 Alexander Helios 26
 Alexander of Aphrodisias 359, 360⁸⁶
 Alexander the Great 26, 108⁷, 306, 320
 Aliakos 37
 Amalek 147, 148
 Ambrose 372¹⁰
 Amenhotep, son of Hapu 28, 29, 30
 Amenhotep III 25
 Amphinomus 45
 Amun 26, 27, 28, 74
 Amun-Re 25, 26, 27, 28
 Ankhnesmerire II 28
 Antenor 54⁴⁹
 Antiochus IV 85¹
 Aphrodite 38, 39, 42⁷, 46²³, 52^{44,45}, 54⁴⁹,
 379
 Apion 170¹⁵
 Apis 30
 Apollo 37, 40, 51⁴⁰, 52^(44,45), 54⁴⁹
 Apollonius of Rhodes 53
 Apopis 20
 Apuleius 321³³
 Aratus 53, 251⁶², 314
 Ares 37, 42^{7,8}, 46²³, 50, 54⁴⁹
 Arete 172, 173^(23,26), 174, 175, 177
 Ariston 391⁸⁸
 Aristotle 43, 353, 358
 Arctinus of Miletus 50
 Artemis 37, 53
 Asclepius 51⁴⁰
 Aseneth 206
 Asher 154, 156
 Asius 42¹²
 Asshur 73²
 Atalante 51⁴²
 Athena 37, 39, 41, 42⁷, 44⁽¹⁷⁾, 46²³, 50³⁷, 51⁴²,
 53, 54⁴⁹, 172⁽²²⁾
 Aton 28
 Attikos 68
 Atum 19, 22, 23
 Augustin 372¹⁰, 388
 Augustus 194, 266
 Aurelius Ambrosius → Ambrose

 Bala'am 153
 Balbus 312
 Barbelo 176
 Beliar 285
 Ben Sira 127
 Benjamin 183, 241²⁹, 300¹⁸

 Caligula 316
 Callimachus 53
 Calypso 44, 372
 Celsus 319–323
 Ceyx 51⁴⁰
 Chaeredemus 298
 Charites 171, 172
 Charybdis 45
 Cherub 171
 Cicero 57, 59⁽⁵⁾
 Circe 372
 Claudius Aelianus → Aelianus
 Cleanthes 53
 Clement of Alexandria 296, 297, 313,
 318³¹
 Cleopatra Selene 26
 Cleopatra VII 26
 Corinna 295
 Cornutus 170¹⁶, 171, 172
 Cronus 37, 44, 47, 376, 377
 Ctesippus 298
 Curetes 50³⁵
 Cynus 50
 Cyrus the Great 193

- Damascius 389
 David 74–75, 76⁹, 77–78, 88, 100⁽⁴⁰⁾, 147²⁸,
 187–191, 193⁴⁶, 223, 226–227, 237¹⁸, 246,
 282, 330
 Demeter 37, 51⁴⁰, 52⁴⁴⁻⁴⁵
 Demodocus 46²³
 Dike 173, 49³⁴
 Diogenes Laertius 301
 Diomedes 38, 39, 42⁷
 Dione 39
 Dionysus 37, 51⁴², 52
 Djedefre 25
 Djedi 25
 Domitian 195

 Edomites 152–153
 Ètion 51⁴⁰
 Egyptians 101, 152, 318
 Eirene 173
 El 73
 Eleazar 93, 159, 189, 192, 288
 Elihu 82¹⁷
 Enoch 96–97, 130
 Enos 96–97
 Ephraim 99–100, 129
 Epictetus 54⁵⁰, 313
 Epicurus 354
 Epimetheus 49³⁴
 Epiphanius of Salamis 91¹⁸
 Eros 379
 Esau 95–96⁽³¹⁻³²⁾
 Eudorus 59⁽⁶⁾
 Eumelus of Corinth 50
 Eunomia 173⁽²⁵⁾
 Euphorbus 42¹²
 Europa 51⁴²⁻⁴³
 Eurystheus 42⁸
 Eusebius of Caesarea 64
 Euthydemus 298
 Eve 205, 223, 311, 317

 Flavius Josephus → Josephus

 Gaius Caligula → Caligula
 Ganymedes 54⁴⁹
 Geb 21
 Graecus 51⁴³

 Hades 37, 52⁴⁴⁻⁴⁵
 Hagar 176⁴²
 Hanan ha-Nehba 205²⁶, 224
 Hanna 168
 Hapu 29, 30
 Haremhab of Naukratis 30⁽⁵⁷⁾

 Harpocraton 58
 Hathor 21, 22, 23
 Hatshepsut 25
 Hebe 53
 Hecatonchires 47
 Hector 39, 40, 41, 42⁷⁻⁹, 43¹⁴
 Helena 39
 Helius 45¹⁸, 322
 Hephaestus 49³³
 Hera 37, 38, 39, 40, 41, 42, 49³³, 51⁴⁰, 52⁴⁵,
 54⁴⁹, 175
 Heracles 37, 50⁽³⁷⁾, 52⁴³, 265, 313, 314²⁸
 Heraclitus 296
 Hermes 37, 49³⁴, 52⁽⁴⁴⁾, 171, 172
 Herod 25
 Hesiod 37², 38, 46⁽²⁴⁾, 47, 49, 50, 51, 52,
 173, 317
 Hestia 37, 52⁴⁵
 Hippomenes 51⁴²
 Homer 37, 38, 46⁽²⁶⁾, 49, 51, 52, 54⁽⁴⁹⁾, 165¹,
 237¹⁹, 256, 295
 Honi 205²⁷, 224
 Horae 52⁴⁴
 Horus 21, 24, 27, 170, 171, 176
 Hyperboreans 305

 Iapetus 47²⁷, 48³²
 Imhotep 28, 29⁽⁵²⁾, 30
 Iolaus 50
 Irene → Eirene
 Iris 39, 40, 42⁹
 Isaac 95, 96⁽³¹⁻³²⁾, 167, 176, 177, 178, 183,
 184, 191, 227, 307, 308, 330
 Isaiah 333
 Isis 21, 24, 26, 170, 175, 176
 Ismael 95, 176⁴²
 Israel 80–81, 129
 Ithamar 93

 Jacob 80, 81, 85, 87, 90–93, 94⁽²⁵⁾, 95⁽³¹⁾,
 96⁽³¹⁾, 97–98, 100–102, 114, 131, 153–154,
 176, 183, 189, 227, 300¹⁸, 336
 James the Apostle 207
 Jeremiah 333
 Jeroboam 157⁴⁶
 Jesus Christ 24, 137, 151, 166, 176, 202,
 203⁽²¹⁻²⁴⁾, 207³³⁻³⁴, 208, 209, 210⁽⁵²⁻⁵³⁾, 211⁽⁵⁴⁻⁵⁵⁾,
 212–216, 218⁽⁸⁴⁾, 219–220, 221⁽⁸⁷⁾, 233–234,
 238, 239⁽²⁷⁾, 240, 241⁽²⁸⁾, 242, 244³⁹,
 246–248, 249⁽⁵⁵⁾, 252, 255², 256–257, 259,
 262⁽²⁴⁾, 265⁽³²⁾, 266, 268, 269³², 270–271,
 274, 278¹, 284²³, 309, 325–339, 353, 361
 Job 101
 John Chrysostom 213⁶⁹, 278⁵

- John of Gischala 186
 John the Apostle 207
 John the Baptist 331
 John the Evangelist 221, 258, 328³, 337, 339
 Jona 222
 Jonathan 110¹⁷
 Joseph (son of Jacob) 125, 126, 183, 184,
 190, 226, 300⁸
 Joseph (father of Jesus) 329
 Josephus 181, 182⁴, 184¹², 185¹⁴, 187–196,
 236, 237^{17,18}, 300⁽¹⁸⁾, 310, 313
 Joshua 109, 110⁽¹⁶⁾, 130, 185–187, 190–191
 Jotapata 190
 Judah 129, 183–184, 300¹⁸
 Judas Iscariot 326
 Justin Martyr 296
- Kesed 101
 Keturah 95
 Khereduankh 30
 Khnum 27, 29, 31⁶¹, 32
 Khufu 24, 25
 Kronos → Cronus
- Laertes 45^{19,21}
 Lucian of Samosata 295, 177⁴³
 Luke (Lucas) 210⁵³, 211⁽⁵⁴⁻⁵⁵⁾, 214⁷¹, 216, 258,
 328⁽²⁾
 Lydus 171
- Maia 171
 Malaleel 96, 97⁽³⁴⁾
 Marcella 385
 Marcus Velleius Paterculus → Velleius
 Mark (Marcus) 207, 208³⁸, 258, 328
 Mark Antony 26
 Mary (Maria) 166, 328, 329
 Mastema 97, 101
 Matthew (Matthaeus) 210⁵³, 211⁽⁵⁴⁾, 216,
 258, 328⁽²⁾, 330, 331
 Maximus of Tyre 305, 318, 319, 322
 Menelaus 42^{10,12}, 43¹³, 45¹⁹
 Methuselah 130
 Metis 51⁴²
 Minos 37, 51⁴³
 Mithras 318
 Mnemosyne 49³³
 Moses 81, 85¹, 86, 87, 91, 101, 114, 137–138,
 139⁶, 140, 144, 147, 148⁽²⁹⁾, 149–150, 154,
 157⁴⁶, 176, 182, 184, 186, 240, 300, 311–313,
 318³¹, 319³¹
 Mot 73
 Muses 46, 49³³⁻³⁴, 173, 317
 Mut 28
- Nadab 93
 Nahor 95
 Nathan 75–76⁹, 80, 88–89, 187, 282
 Neith 20–23
 Nekhbet 22
 Nectanebo 26
 Neleus 51⁴¹
 Nero 278⁴
 Nespamedu 29, 31⁶¹
 Nestor 39, 42¹¹
 Noah 96–97, 101
 Numenius of Apamea 58–59, 61–62, 63¹²,
 64⁽¹⁴⁾, 65, 67–68, 318, 319⁽³¹⁾
 Nyx 173
- Odysseus 43, 44⁽¹⁷⁾, 45^(18,19,20), 46²³, 372
 Ogdoad 23
 Onesimus 338
 Onias III 122⁷⁶
 Orestes 44
 Origen 319, 320, 321, 322
 Osiris 21, 24, 170, 175
- Pahor 31⁶¹
 Pandora 48⁽³¹⁾, 49⁽³³⁻³⁴⁾, 51⁴³
 Paris 42^{10,12}, 43¹³
 Patrocles 298
 Patroclus 40, 42¹²
 Paul (Paulus) 221, 233–253, 257,
 262²³, 270–272, 274, 277–278, 282⁽¹⁶⁾,
 283^{21,22}, 284–287, 290, 328¹, 332–335,
 337, 339
 Peitho 171
 Peleus 52⁴³
 Pelias 51⁴¹
 Pelopidas 307
 Penthesilia 54⁴⁹
 Pepi II 28
 Persephone 52⁴⁴
 Perseus 37
 Petarensnuphis 29, 31⁶¹
 Petese 31⁶¹
 Peter (Petrus) 207, 240
 Phanes 173
 Philo of Alexandria 85¹, 165⁽²⁾, 166, 167⁽⁷⁾,
 168⁽¹⁰⁾, 169⁽¹³⁾, 170^(14,16), 171, 172, 174⁽³⁵⁾, 175,
 176⁽⁴²⁾, 177⁽⁴³⁾, 178, 181, 183, 237, 256, 270,
 294, 300, 310, 313, 315
 Philoetes 45⁽¹⁹⁾
 Phineas 147²⁸
 Pindar 295, 297, 313
 Plato 43, 57, 59–61, 66, 174, 297–299, 301,
 310, 318³¹, 319⁽³¹⁾, 354, 357
 Plotin 369–380

- Plutarch of Chaeronea 59⁽⁷⁾, 60–61,
65–68, 169⁴, 170^(14,16), 175–176, 299–300,
302, 319–320
Polyphemus 44
Pontius Pilatus 266
Porphyrius 378, 380–392
Poseidon 37, 40, 42, 44, 45¹⁸, 51⁴¹
Priamus 42¹, 43¹⁴, 54⁴⁹
Proetus 51⁴¹
Proclus 60–62, 390
Prometheus 47, 48⁽³¹⁾, 49
Psammon 306
Pseudo-Dionysius of Halicarnassus 295
Pseudo-Justin 296¹⁰
Psyche 173⁽²⁴⁾
Ptah 21–23, 30–31
Ptolemy III 27⁴¹
Ptolemy IV 27⁴¹
Pythagoras 296⁽¹⁰⁾
- Quper 31⁶¹
- R. Akiba 155
R. Eleazar b. Arakh 156
R. Eliezer 145, 156
R. Jehuda b. Tema 155
R. Johanan b. Zakkai 156–157
R. Simeon b. Eleazar 155
R. Zera 153
Ramses II 25
Rasimus 389⁷⁷
Re 19–21, 24–26
Rebecca 95⁽³¹⁾, 96–97, 114
- Salmoneus 51⁴⁰
Solomon 74, 88–89, 174, 187–188
Samuel 168
Sarah 95, 167, 172, 174–175, 177
Sarpedon 37, 40
Scamander 42¹²
Schoeneus 51⁴²
Scylla 45
Scythians 305
- Sesostris III 25
Seth 21, 96–97, 223
Shem 96–97
Shu 23
Simon b. Satah 143¹⁷, 224
Simon b. Giora 186
Simon III 122⁷⁶
Socrates 298, 355
Sophia 166, 168⁽¹⁰⁾, 169¹²,
171–172, 173^(26,28), 174^(34,35), 175⁽³⁹⁾, 176⁽⁴²⁾
Sophocles 192
Sophroniscus 329⁴
Syncellus 91¹⁸
- Taharqa 26
Tefnut 23
Telemachus 45¹⁹
Thetis 38, 41, 42, 52⁴³
Thot 21
Timaeus 57–58
Timothy (Timotheus) 279⁽⁶⁾, 338
Tiresias 52
Titans 47, 50
Titus 278
Tobit 82, 120, 158, 161, 228
Typhoeus 47
Tyro 51⁴⁰
- Ulysses → Odysseus
Ur 101
Uranus 37, 376
- Valentinus 345⁽⁷⁾
Velleius 57
Vespasian 195
- Yamm 73
- Zebedee 327
Zeus 37–41, 42^(7,9,11,12), 43⁽¹⁶⁾, 44⁽¹⁷⁾, 45^(18,21),
46⁽²³⁾, 47⁽²⁸⁾, 48⁽³¹⁾, 49^(33,34), 50^(35,37),
51^(40,41,42,43), 52^(43,44,46), 53, 54^(49,50), 165, 171,
172⁽²¹⁾, 173, 175, 191, 192, 256, 295, 303, 304,
314, 376–378

INDEX OF MODERN NAMES

- Adler, Maximilian 169
 Albrecht, Felix 246⁴⁶
 Alföldi, Andreas 194
 Attridge, Harold 345, 352
- Bachmann, Michael 288
 Back, Frances 14
 Badiou, Alain 234⁸
 Baillet, Maurice 115, 120, 121
 Barclay, John 235¹⁰, 250
 Barr, James 325
 Batut, Jean-Pierre 288
 Baur, Ferdinand Christian 233, 234⁶, 235
 Berdozzo, Fabio 172⁽²²⁾
 Bernstein, Moshe 125
 Berner, Christoph 114³⁶
 Böckler, Annette 107, 191
 Boyarin, Daniel 236
 Bréhier, Émile 175
 Brisson, Luc 387⁶⁴, 388⁶⁶, 389⁷⁷
 Brunner, Helmut 25
- Chazon, Esther 115
 Chilton, Bruce 138
 Collins, John J. 117⁵¹, 235¹⁰
- Dalman, Gustaf 201
 Davenport, Gene L. 114³⁶
 Dimant, Devorah 110¹⁶
 Doering, Lutz 92, 159⁵², 242³⁴, 252⁶⁹, 330⁵
 Dreccoll, Volker Henning 389⁷⁷
 Dunn, James D.G. 250⁵⁸
- Edwards, Mark 370¹
 Elgvin, Torleif 112³⁰
 Eshel, Esther 110
- Fabry, Heinz-Josef 108, 124
 Falk, Daniel 11⁽²⁶⁾, 115
 Feldmann, Louis 182, 183, 184, 185¹⁶
 Feldmeier, Reinhard 201, 246⁴⁷, 281, 293
 Ferrari, Franco 236¹², 391⁸⁷
 Fitzmyer, Joseph Augustine 120⁶⁴, 279
 Flaman, Jean-Marie 387⁶⁴, 388⁶⁶
 Flesher, Paul 138
 Flusser, David 150³⁴
- García Martínez, Florentino 110⁶
 Gnilka, Joachim 280
 Grelot, Pierre 144
- Halpern-Amaru, Betsy 186
 Harrington, Daniel 112²⁸
 Hayward, Robert 204²⁵, 325
 Heath, Jane 244⁴⁰
 Heiler, Friedrich 256
 Heinemann, Isaak 177
 Hengel, Martin 236¹¹
 Heschel, Susannah 233²
- Jaubert, Annie 193
 Jeremias, Joachim 107, 108⁷, 137, 188, 189, 201, 203, 325
 Johnson, Luke Timothy 249⁵⁵
- Käsemann, Ernst 269
 Kittel, Gerhard 201
 Kugel, James 114³⁷, 118, 119
- Larson, Erik 128
 le Déaut, Roger 154, 183
 Leisegang, Hans 169
 Levenson, John 243
 Lohmeyer, Ernst 264
 Longenecker, Richard 244³⁸
- MacRae, George W. 345, 352
 Maier, Friedrich Wilhelm 290⁴²
 Manson, Thomas Walter 201
 Marchel, Witold 201
 Martyn, J. Louis 245⁴¹
 McNamara, Martin 151
 Meeks, Wayne 248⁵⁴
 Müller, Karl-Heinz 203²³
- Newsom, Carol 109
 Noort, Ed 330⁵
- Otto, Rudolf 373
- Plese, Zlatko 174³⁵, 176⁴²
 Puech, Émile 110, 115, 117, 122⁷⁶, 123⁷⁷⁻⁷⁸

- Quack, Joachim Friedrich 20⁵
 Ravid, Liora 114³⁷
 Roig Lanzillotta, Lautaro 176⁴²
 Saß, Gerhard 280
 Schelbert, Georg 203
 Schiller, Friedrich 1
 Schlatter, Adolf 188, 191
 Schnelle, Udo 234
 Schrenk, Gottlob 201
 Schröter, Jens 280
 Schuller, Eileen 123, 125
 Schweitzer, Albert 247⁵⁰
 Scott, James 242³⁴
 Semler, Johann Salomo 279
 Smith, Andrew 380⁴⁰
 Spicq, Ceslaus 290⁴⁴
 Spieckermann, Hermann 201, 239²⁶,
 243³⁵, 252⁷⁰, 281, 293, 330⁵
 Spilsbury, Paul 195, 196⁽⁵⁴⁾
 Stegemann, Hartmut 123
 Steudel, Annette 117
 Strotmann, Angelika 107–109, 121⁽⁷²⁾
 Strugnell, John 112²⁸
 Thom, John 314
 Thompson, Marianne Meye 249⁵⁷
 Tönges, Elke 107, 109, 158⁴⁸
 Turner, John D. 389⁷⁷
 van Ruiten, Jacques 113³³, 114³⁹, 330⁵
 Vázquez Allegue, Jaime 108⁴⁹
 von Harnack, Adolf 233⁽²⁾
 von Scheffer, Thassilo 47²⁹
 Walters, James C. 242³⁴
 Whittaker, John 57, 354
 Wilk, Florian 247⁵², 280, 282¹⁶, 283
 Work, Carla 251⁶³
 Yardeni, Ada 111⁽²²⁾
 Zimmermann, Christiane 107, 109, 245⁴⁴
 Zimmermann, Johannes 117

INDEX OF PLACES

- Achaea 277, 278⁽⁴⁾, 279
 Aegina 51⁴¹
 Alexandria 316
 Antioch 240, 267⁴⁵, 333
 Areopagus 251⁶²
 Argos 42⁸
 Asia 278⁵
 Asia Minor 257
 Athens 278

 Babylon 255
 Be'er Sheba 142

 Cana 329
 Caucasus 48³¹
 Corinth 50, 251, 277, 278⁽³⁾

 Dahshur 25
 Damascus 267⁴⁵
 Deir el-Bahari 25
 Dendara 21, 22, 27

 Eden 171
 Edfou 27
 Egypt 89, 93, 144, 170¹⁶, 183, 255, 256, 306,
 330
 Elephantine 29, 31⁶¹
 Elkab 22
 Ephesus 278⁽⁵⁾
 Esna 20, 21, 22

 Galatia 278, 332
 Gethsemane 207, 219
 Greece 255

 Ida 39
 Iran 170¹⁶
 Italy 257, 278⁵

 Ithaca 45²⁰

 Jerusalem 76, 87, 113, 175³⁹, 193, 331
 Jordan 331
 Judaea 188

 Macedonia 278⁵
 Mamre 224
 Mesopotamia 73
 Miletus 50

 Naukratis 30⁵⁷
 Nubia 26

 Olymp 41, 173

 Philae 21, 27
 Philippi 260, 265
 Pompeii 175⁴⁰

 Qumran 85¹

 Red Sea 144–145, 152
 Rome 186, 255, 278⁵

 Sais 21
 Sinai 85¹, 86, 87, 94
 Syria 73, 255

 Tarsus 267⁴⁵
 Thebes 23
 Thessaloniki 278⁵
 Troy (Troia) 38, 40
 Tübingen 235

 Ugarit 73

 Zion 75, 81, 87, 113